التبيين

العدد
5
1992

ثقافية إبداعية تصدر عن الجاحظية

كتاب هذا العدد

الطاهر وطار
يوسف سبتي
محمد حربي
محمد آركون
فؤاد زكريا
جاك بيرك
محمود أمين العالم
محمد بنيس
عبد المجيد بوقربة
عبد الرحمن بوزيدة
عمار بلحسن
أحمد حمدي
الأخضر بن خلوف



ملف العدد: الثقافة والحداثة في الجزائر والعالم العربي

تنبيه

المواد التي نتلقاها لا ترد لأصحابها نشرت أم لم تنشر

تنويه

تبرع بسحب هذا العدد الوكالة الوطنية للنشر والإشهار فشكرا جزيلا لعمالها ولمديرها السيد محمد راوراوة

التبيين

ثقافية إبداعية تصدر عن الجاحظية

العدد 5 - 1992

AT-TEBYINE

Culturelle Trimestrielle Editée par El- Jahidyia

N0: 5 - 1992

4 Rue Pichon Place Audin Alger

Tel: 02 61 45 05

توجه المراسلات إلى الجاحظية

4 شارع بيشون ساحة أودان الجزائر

الهاتف: 02.61 45 05

فاكس: 02.60 26 38

محتويات العدد

من أجل التواصل

كلمة افتتاح مهرجان مصطفى كاتب المسرحي



الطاهر وطار

حضرات الضيوف الكرام. أيها السادة والسيدات. أعضاء الجمعية المحترمين.

يقول البعض: ضد سياسة النسيان، ونقول نحن: من أجل التواصل، من أجل إقامة البناء على الأساس، ومن أجل أن تتعاقب الطوابق، العلياء على الطوابق السفلى.

في هذا الإطار، وبهذا المفهوم، وتحت هذا الشعار، ننظم كل عام جائزة شعرية مغاربية، تحمل اسم شاعر الثورة الجزائرية، شاعر المغرب العربي، مفدي زكرياء، وأطلقنا اسم مصطفى كاتب، على فرقتنا المسرحية المتكونة من شباب هواة، ونظمنا قبل سنتين، احتفالا محتشما في قصر الثقافة، إحياء لذكري وفاة فقيد المسرح الجزائري والعربي الأستاذ مصطفى كاتب، وطمحنا إلى أن نجعل هذه الذكري، أوسع وأكبر حجما، فنظمنا هذا المهرجان المسرحي الأول.

ولئن كانت إمكانيات جمعيتنا محدودة، ماليا وماديا، فإننا وجدنا لدى كل من توجهنا إليهم، سواء السيد وزير الثقافة، أو السيد وزير الشباب والرياضة، أو مديرية المسرح الوطني بالجزائر العاصمة أو المسرح الجهوي بوهران تفهما كبيرا واستعدادا قويا، فأمدونا بكل ماطلبناه من دعم وإمكانيات، فلهم جميعا جزيل الشكروالتقدير. وبجهدنا التطوعي، بجهد أعضاء مكتب الجمعية، وشباب الفرقة المسرحية، عملنا على أن يكون هذا المهرجان الأول، متوفرا على الحد الأدني من عوامل النجاح.

نعم نقول الحد الأدني، فهي البداية، وهو كذلك الحذر من عدم التوافق بين الإمكانيات والطموح، ومن عدم استجابة المؤسسات الرسمية، لمشروعنا هذا.

لكن والحمد لله، ها هم الضيوف الذين دعوناهم من الأقطار العربية الشقيقة هنا، بيننا، في هذه القاعة التي عرفوا فيها الفقيد، وتعاملوا معه، وأحبوه وأحبهم، والتي ولاشك، هزهم الحنين إليها فلبوا الدعوة، مشكورين، رغم ظروف بلدنا، الحقيقية، والخيالية التي تصورها وسائل الإعلام الغربية، ولقد راعينا أن يكونوا من ضمن أصدقائه المقربين، الذين تعاملوا معه بشكل أو بآخر في الحقل المسرحي: الطيب الصديقي، ألفريد فرج، سعد أردش، منصف سويسي، قصي الدرويش، بالإضافة إلى أخينا العزيز عبد القادر فراح، الذي لم تستوعبه الجزائر، فوجد في بلاد شكسبير مأوى له، وكم تمنينا لو أن الفنان المبدع سعد الله ونوس، كان بيننا أيضا، لكن ظروفه الصحية، حالت دون ذلك.. وها هي الفرق التي برمجناها متأهبة كلها لأداء أدوار مسرحياتها، على مدى الأيام الأربعة، إلى جانب المحاضرات والندوات التي خططنا لها.

إنها البداية، الخطوة الأولى، ليس بالنسبة للجاحظية، لكن بالنسبة، لهذا المهرجان، الذي نتمنى أن ينتظم كل سنتين، سواء من طرف الجاحظية، بالتعاون، مع أي طرف آخر، أو من طرف الأمة نفسها، ممثلة في مؤسساتها

الرسمية.

لقد كان هدفنا، أن نلفت انتباه الناس، أينما كانوا وعلى جميع الأصعدة، إلى أن المستقبل الثقافي وأي مشروع ثقافي لشعب من الشعوب، لا يمكن أن ينبني، إلا على رصيد الماضي، مهما كان هذا الماضي، ومهما كان هذا الرصيد، ومهما كان موقفهما منه.

نعم ينبغي أن لا نغمض أعيننا، عن ماضينا ورموزه، وما فيه من إيجابيات وسلبيات.

لقد شاعت في بعض أقطارنا العربية، وفي الجزائر بالذات، في السنوات الأخيرة، تقليعة نكران الماضي، والتنكر لرجالاته، ومحاولات كل من يصل أو يشرع في العمل الإبداعي والثقافي، البدء، من الصفر، أو بالأحرى من بدايته هو.

فالشعر لا وجود له، لأنه عمودي، والمسرح لا أساس له لأنه كلاسيكي مثلا، أو فيه ضعف. إلى غير ذلك، لا نتهم هذا النوع من الفنانين والمبدعين، بالغرور، ولا بالعقوق، وإنما نتهمهم بالضعف، ضعف يحاولون إخفاءه بالخوف من ماضيهم، ومحاولة تجاهله، وإننا لنشفق عليهم، ونرثي لوضعهم وسلوكهم هذا.

لا أريد أن أطيل عليكم. وأستسمحكم، في كلمة قصيرة، عن جمعية الجاحظية، التي أسسناها لنجسد كمجتمع مدني، وجهة نظرنا في الفعل الثقافي، مساهمين في ما نطمح إليه من نهضة، في بلد. لا يتعدى عمر استقلاله ثلاثين سنة.

في عمارة عتيقة، وفي شقة من ثلاث غرف متوسطة الحجم، اشتريناها باسم الجمعية، بعد أن بخلت علينا المؤسسات، بمقر، وظللنا طوال ثلاث سنوات نعمل في بيوتنا وفي الأقبية، في هذا الوكر الصغير، تعمل سبع بنات في وحدة الجاحظية للتصفيف التي نحاول أن نتمول ذاتيا منها، ويبرمج المكتب سنويا ما يزيد عن عشرين محاضرة وأمسية شعرية، وعرضا مسرحيا، ونصدر مجلة التبيين ومجلة القصيدة ومجلة القصة، ونستقبل الضيوف من الداخل ومن الخارج، ونتلقى مئات المكالمات يوميا، بخط هاتفي واحد. ونرسل سنويا ما يزيد عن 3 آلاف مراسلة بين دعوات للنشاطات ورسائل وطلبات.

هذه هي الجاحظية. إنها في الخلاصة، تجسيد لإرادة، بعيدا عن المكتبياتية، يدفعنا هاجس تعويض ما فاتنا، بسبب الإتكالية والإمتثالية، والإنتهازية أيضا.

إننا نحاول أن نقيم الدليل، ليس في الجزائر فحسب، وإنما في العالم العربي قاطبة، على إمكانية خدمة جانب من الثقافة من طرف المثقفين أنفسهم.

لسنا بديلا لأحد، ولا لهيئة أو موسسة، ولكننا رافد ينبع من إحساسنا بواجبنا التاريخي.

ونظرا لمختلف الأوضاع في الجزائر، فإن الأفق الذي سطره مكتب الجمعية، هو عشرات السنين، وليس بعض سنوات. ننتظر أن تجني الأجيال التي تأتي بعدنا ثمرة عملنا هذا، وإننا لمرتاحون لذلك.

في الختام، أجدد الترحيب بجميعكم، وأتمنى أن يلبي هذا المهرجان بعض ما طمحنا وتطمحون إليه. ورحم الله فقيد المسرح الجزائري مصطفى كاتب.

كلمتنا

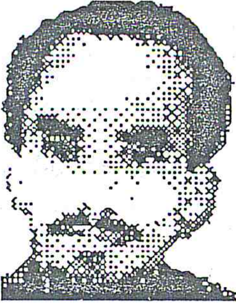
هذا

لا يجهل أحد منّا أنّ العمل السياسي يتمتع بالشهرة والمال والجاه واهتمام الفئات العريضة به وإقبال النخب والمجموعات الواسعة الإنسانية عليه.

لا نجهل جميعا أن النشاط الإقتصادي يستقطب أنظار ومسامع وحركات السائرين والجالسين ولاسيما أن العامل السياسي يتم حاليا على العمل الإقتصادي.

تختلط السياسة بالإقتصاد فيحدث تواطؤ حميمي بينهما على حساب الحقل الثقافي.

لهذه الظاهرة أسباب بغير شك، نتذكر أنّ تسييس مجتمعنا الجزائري تطاير إلى القمم خلال سنين عديدة، ومنذ بروز الحركة الوطنية. أن نفكر في نفس النهج لنعيد اليوم نفس الممارسة، هذا ما يدل -إن حدث- على فقدان البصر. أفرطنا في تسييس قضايانا خلال أكثر من خمسين سنة بسبب عوامل أصبحت الآن غائبة: طبيعة الإستعمار الفرنسية، الضعف الكمي لنخبتنا، التآخر الثقافي الخ...



نضالنا

يوسف سبتي

أما اليوم فطغيان العامل السياسي على القطاعات الإجتماعية الأخرى يوصل أصحابه الى التبسيط الفظيع والخطير. نعم للسياسات حقوقها وواجبتها. ولكن وكأننا بصدد من يتناسى الآن طبيعة الأزمة الجارية.

فعلا إندلعت الأزمة بتأثير الربع المحروقاتي ووراء هذا الحدث الذي تعين مفعوله في النصف الثاني من الثمنينات أن لا نتمهل رغم كل التسرعات لنقرأ خلف الأمد القريب زمنا حضاريا ذا الأبعاد المتنوعة والعميقة والعويصة المنال ؟

نعلم قهر الحرمان التاريخي الذي يخنقنا. ونركض وراء ما نسدّد به الجاحيات العديدة التي تجرّنا. ولماذا لا نتريث لنستعيد برودتنا ونتساءل عن كسير اللعبة المتخاصم حولها عالميا ولاسيما أن الكل يخوض أزمته بما في ذلك السياسة.

إن المسألة حضارية. إنّ الثقافة انغماس في الأسئلة المتشعبة والمتفطشة داخل

المسألة الحضارية. عملنا ثقافي أولا وقبل كل شيء.

نناضل لكي نمتن المؤسسة الثقافية بكل شعابها وقنواتها. نتحرك في سبيل الحقل الثقافي لأنه ممزّق ومثقوب من جوانبه العديدة . تسيطر التلفزة عليه بدون أي تحفظ. تملأه بصراخها وفراغها، الصحافة المكتوبة والمسموعة. ومع هذا ولهذا تزيد علينا عبأ المسألة الحضارية.

لنواجه الإختيار بين الحياة والموت، فضلنا العقل وفاء للجاحظ الذي عمل كالنملة والتزاما لمجتمعنا، الباحث عن سبل لتحقيق تبعيته الجديدة.

قدّمت الجاحظية نشاطات مختلفة أثناء السنة الماضية: محاضرات، نشر المجلة، مسرح الخ...

تتعهد جمعيتنا إزاء أحبائها ومناصريها وأعدائها ذوي النيات الحسنة أنها لن تغادر النهج الثقافي والحماس للصراع الثقافي المزيّن بالأخلاق.

بالعدد الخامس من التبيين نضمّ خطوة أخرى إلى الجهود الفكرية الموجودة على الجبهة الثقافية. فلتتكاثر المساهمات. في هذا العدد من التبيين ننشر ملفا يتعلق بالحداثة. إنه لمحة نلقيها على جانب من المسألة الحضارية. فليكن الحوار مفتوحا. ولنُشِر جنبا لجنب ما يهمّنا جميعا.

يوسف السبتي

الأمين العام للجاحظية

I

الحداثة والثقافة

في

الجزائر والعالم العربي

ملاحظات تمهيدية حول الإبداع ومشروع النهضة

محمود أمين العالم

قد يكون من المفيد أن نبدأ بتحديد دلالات العناصر الثلاثة التي يتألف منها موضوعنا: الإبداع، والمشروع، والنهضة. وإذا كان الإبداع والمشروع مفهومين محمولين على النهضة، فمن الطبيعي أن نبدأ أولاً بتحديد مفهوم النهضة باعتباره القاعدة الأساسية للمفهومين الآخرين. على أننا لن نسعى لتحديد مفهوم النهضة في المطلق، وإنما من حيث ارتباطه بالواقع المصري أساسًا.

إن النهضة تعني الحركة بعد الركود، والفعل بعد التوقف. وهي تتضمن حركة وفعلاً لا يرتبطان أو ينتسبان إلى كيان إجتماعي محدد فحسب، وإنما يعنيان كذلك بل أساسًا أنهما ينبعان من هذا الكيان نفسه بما يعبر عن هويته ويشكل مساره المستقبلي. وبهذا المعنى فالنهضة لا تشكل مظهراً خارجيًا في هذا الكيان، أو تقتصر على مستوى علوي من مستويات بنائه، وإنما تعني التحول الهيكلي الشامل لهذا البناء في جوانبه ومستوياته المختلفة السياسية منها والإقتصادية والإجتماعية والثقافية.

وتكاد تجتمع الغالبية العظمى للدراسات المتعلقة بالنهضة العربية الحديثة، على أن هذه النهضة قد بدأت بصدمة الحملة الفرنسية على مصر، التي لم تكن تعني مجرد صدمة عسكرية بل صدمة حضارية شاملة. وعلى هذا فالنهضة العربية، في تجليها المصري كانت رد فعل لصدمة أيقظت (وما أكثر ما

نستخدم أحيانًا تعبير اليقظة العربية) وأنهضت الكيان العربي عامة من ركوده وسباته التاريخي. ومن هذه الصدمة الأولى بدأ زمن النهضة العربية الحديثة، وأخذ يتجسد في شكل مؤسسي بقيام حكم محمد علي في مصر، سواء في تنظيماته السلطوية أو في هياكل مشروعه السياسي والعسكري والإقتصادي والتشريعي والثقافي عامة. ذلك أن الصدمة الحضارية لم تكن في الحقيقة مجرد صدمة من الخارج اقتصرت على إيقاظ عوامل وأنشطة داخلية على أكثر تقدير، بل كانت أعمق من ذلك فلقد عادت الحملة الفرنسية إلى فرنسا بعد أن فشلت في تحقيق مهمتها، ولكنها برغم هذا الفشل نجحت في أن تترك بصماتها الحضارية في مصر. ولم تكن دولة محمد على إلا التجسيد والإستمرار العملي لذلك. لم ترفع هذه الدولة علمًا فرنسيًا، ولكنها أخذت ترفع علم التحديث الحضاري بحسب النهج الفرنسي، أو النهج الغربي عامة الذي كانت فرنسا آنذاك نموذجًا متقدمًا له.

وإذا صح هذا التصور، فقد يصبح القول بقيام نهضة عربية مع حكم محمد علي مجانبًا للدقة التاريخية والعلمية. فليس ثمة نهضة بالمعنى الذي ذكرناه سابقًا للنهضة، أي ليس ثمة نهوض ذاتي وليس ثمة حركة وفعل انبثقا طبيعيًا من الشروط الداخلية للكيان القومي نفسه، وتحقق بهما تغيير إجتماعي شامل في بنية هذا الكيان، وإنما كان الأمر مجرد صدمة من الخارج، فرضت أشكالا محددة من التغيير في البنية الداخلية بما يتفق ويتلائم مع بنية هذا الخارج.

هل معنى هذا إنكار أن ما حدث مع حكم محمد علي يمكن أن نطلق عليه إسم نهضة، وأن الأمر لا يتعدى أن يكون مجرد قيام المغلوب بتقليد الغالب على حد تعبير ابن خلدون؟. الحق، لا. فلقد كانت هناك نهضة بالفعل، ولكنها كانت نهضة مفروضة من الخارج، ومن أعلى، وكانت تعبيراً عن المصالح السلطوية والتطلعات التوسيعية لحكم محمد علي الذي لم يكن يمثل المصالح الحقيقية الجوهرية للشعب وللمجتمع المصري آنذاك، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، كانت هذه النهضة من مجيء الحملة الفرنسية ورغم طابعها الحضاري أو بسبب طابعها الحضاري الطاغي، إجهاضًا لنهضة أخرى جنينية كانت تتخلق وتتحقق منذ القرن الثامن عشر داخل البنية الخاصة للمجتمع المصري. وكانت نهضة ذات جذور تراثية عميقة، وذات علاقات اقتصادية نامية تتسم بالطابع الرأسمالي التجاري، في المستوى الداخلي والخارجي، وكانت تتسم بتوجهات ثقافية جديدة يغلب عليها طابع الإستنارة العقلانية. وليس هذا مجال التفصيل في هذا الأمر، الذي نجد العديد من شواهده في بعض الدراسات وبخاصة دراسات الباحث الفرنسي أندريه ريمون والباحث الأمريكي بيتر جران والباحث المصري عبد الرحمن عبد الرحيم عبد الرحمن. وحسبي أن أقول أنه ما كان للنهضة التي حققها محمد علي أن تنجح بمجرد ما تركته الحملة الفرنسية وراءها من أثار، أو باستحضار محمد علي لبعض الدارسين والمتخصصين والخبراء الغربيين، أو بإرساله لبعض الدارسين في أوروبا، مالم تكن هناك جذور نهضوية إقتصادية واجتماعية وثقافية أصيلة داخل مصر أتاحت له هذه

النهضة. بل لعل محمد علي نفسه ما كان يمكن أن يتولى حكم مصر بغير اختيار وإرادة وتصميم مختلف القوى الحية في المجتمع المصري آنذاك من شيوخ علماء وتجار وأعيان وقوى شعبية التي كانت تمثل قوى النهضة الكامنة النشطة في هذا المجتمع، والتي ما أكثر ما قاومت الحملة الفرنسية نفسها بل والتي فرضت محمد علي فرضًا على الباب العالي العثماني تعبيراً عن مصالحها. ولكن ما تصورته هذه القوى تعبيراً عن مصالحها المجتمعية والوطنية الخاصة، لم يلبث أن أصبح أداة سلطوية مستبدة قامعة لهذه المصالح، بل لإجهاض النهضة الأصلية الكامنة نفسها التي كانت تتشكل أساسًا من الشروط الغربية. ولهذا تحققت هذه البنية النهضوية الخارجية بشكل علوي نخبوي استبدادي، برغم أنها أخذت تحتوي وتستفيد وتستغل -في الوقت نفسه- كل جذور النهضة الباطنية المجهضة. فلم تنشأ نهضة عصر محمد علي من فراغ أو كتنمية طبيعية أصيلة تسيطر على العوامل والشروط الإجتماعية الداخلية كما حدث في النهضة اليابانية، وإنما تحققت نهضة محمد علي بهذا الشكل الملتبس المزدوج الذي يجمع بين بنية حضارية خارجية مفروضة من أعلى، وبنية نهضوية داخلية مجهضة.

والواقع أن الفارق بين النهضة المفروضة والنهضة المجهضة، كان في الجوهر فارقًا في الدرجة من ناحية وفارقًا في الخصوصية القومية والتراثية من ناحية أخرى، فكلا النهضتين كانتا تعبران عن علاقات رأسمالية نامية وعن تطور عقلاني، وإن كانت النهضة المصرية لا تزال في دور جنيني يغلب عليها الطابع الرأسمالي التجاري، ولا يزال فيها التطور العقلاني في بداياته على أن النهضة المصرية كانت من ناحية أخرى لها خصوصيتها التي تتمثل في جذورها العميقة المرتبطة بتاريخها التراثي العربي الإسلامي وتراثها الشعبي النشط، فضلاً عن أنها كانت مشتبكة في معركة مع السلطة المملوكة التي كانت متحكِّمة باسم الباب العالي العثماني.

إن هذا الإتفاق والتمايز بين النهضتين هو الذي أتاح لهما التداخل من ناحية، باحتواء النهضة المفروضة لبعض عوامل وشروط النهضة المجهضة، وإن بقيت في الوقت نفسه مسافة كبيرة من الإختلاف بينهما أخذت تتجلى أحيانا في سيادة التوجهات التوفيقية الملتبسة وأحيانًا أخرى في شكل مصادمات وصراعات حادة.

ولهذا يمكن القول بأن حركة النهضة منذ بداياتها في عصر محمد علي قد اتسمت بعدة أمور أبرزها:

أولاً: أنها لم تكن تعبر عن التطور التاريخي للمجتمع المصري، بل كانت بنية مفروضة من الخارج متماثلة في مظهرها مع البنية الرأسمالية الغربية.

ثانيًا: أنها لم تكن تعبر عن المصالح الأساسية للمجتمع المصري، بل كانت ذات طابع علوي نخبوي إستبدادي. يعبر عن طموح سلطوي خاص.

ثالثا: أنها كانت ذات طابع توفيقي ملتبس نتيجة لإجهاضها لحركة نهضوية، داخلية ذات عمق تراثي وشعبي كانت تتخلق منذ القرن الثامن عشر، وكانت في الوقت نفسه تستوعب شروط الحركة الجنينية المجهضة.

ولهذا لم تكن جذور أو دعائم إجتماعية وإقتصادية قوية.

ولقد أفضت هذه السمات الثلاث إلى نتيجتين أساسيتين:

الأولى: هي أن النهضة العلوية السلطوية النخبوية المفروضة من الخارج لم تستطع أن تحقق لنفسها استقلالاً نسبيًا داخل إطار البيئة الرأسمالية العالمية التي هي مصدرها. بل سرعان ما فرضت عليها الدول الرأسمالية الغربية في عام 1840 حدوداً لتحركها وطموحاتها ثم سرعان ما تحول الأمر بعد موت محمد علي إلى تبعية مباشرة للنظام الرأسمالي العالمي أخذت تتزايد وتتعمق بشكل هيكلي شامل منذ حكم عباس حتى نهاية حكم أسرة محمد علي أي مع قيام ثورة يوليه في عام 1952، التي كانت في الحقيقة محاولة من الداخل هذه المرة للنهوض القومي والتنمية المستقلة. ولكن سرعان ما ضربت كذلك هذه المحاولة في السبعينات بالنظام الساداتي. وهكذا تهيكلت النهضة العربية في مصر منذ بدايتها المبكرة وحتى اليوم داخل إطار التبعية الرأسمالية العالمية في شكل احتلال عسكري مباشر أو سيطرة سياسية وإقتصادية وثقافية غير مباشرة.

أما النتيجة الثانية فهي أن النهضة الأصلية المجهضة لم تتوقف عن مواصلة تحقيق ذاتها رغم إجهاضها وقمعها ومحاولة إحتوائها واستغلالها، بل أخذت تتجلى وتتسرب وتقاوم في ظواهر عديدة. ولم تكن مواقف حسن العطار وعمر مكرم والطهطاوي الفكرية والسياسية أحيانًا فضلاً عن أشكال التمرد الشعبي المختلفة إلا محاولات دائبة لمواصلة النهضة الأصيلة المجهضة في مواجهة مظاهر التحديث المفروض والإستبداد الذي اتسم به حكم محمد علي. ولعلّ سيادة التوفيقية والوسطية والإلتباس في الفكر العربي الحديث أن تكون في بعض الإتجاهات شكلاً مراوغًا من أشكال المقاومة للتحديث الغربي، وإن كانت في أغلب الأحيان تعبيراً عن توجّهات تبريرية له.

على أنه إلى جانب الإتجاهات التوفيقية والوسطية كانت هناك أشكال متفاوتة من الإختلاف والصدام كالإختلاف بين عمر مكرم ومحمد علي، والتمردات الشعبية أثناء حكم محمد علي كما سبق أن ذكرنا، ثم الصدام بين عباس والطهطاوي بعد أن أخذت تستشري التبعية ثم اندلاع الثورة العرابية، بمكوناتها ومقوماتها التحرّرية والوطنية والثقافية التي يعد عبد الله النديم أرقى ممثل سياسي وفكري وشعبي لها، ثم موقف مصطفى كامل والحزب الوطني من الإحتلال البريطاني، ثم اندلاع ثورة 19، ونستطيع أن نمتد بهذا التاريخ إلى يومنا هذا، في مختلف تجليات الثورة والرفض والتمرد على السلطة، التي كانت تجمع

بمستويات متفاوتة بين إرادة التحرر من التبعية الغربية من ناحية وتأكيد الهوية التاريخية والتراثية من ناحية أخرى سواء غي الهبّات والإنتفاضات السياسية الشعبية، أو في المحاولات الإقتصادية لإقامة إقتصاد مصري مستقل (مشروع طلعت حرب لإنشاء بنك مصر) أو في المحاولات المختلفة بحثا عن خصوصية فكرية وأدبية وفنية وثقافية لدى العديد من المفكرين والأدباء والفنانين التنويريين. الذين هم في الحقيقة الإمتداد الحقيقي الحي للنهضة المجهضة.

وتأسيسًا على هذا كله، يمكن القول بأن النهضة التي تجلت منذ محمد علي واستمرت حتى اليوم والتي اتخذت وتتخذ مظهر التحديث الخارجي البراني للعديد من أوجه حياتنا السياسية والإجتماعية والإقتصادية والثقافية، هي تجسيد لهذه التبعية والإندماج في النظام الرأسمالي العالمي. حقا، لقد استطاعت هذه النهضة البرانية أن تحقق نمواً سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا تعليميا وثقافيًا بغير شك ولكنه يتسم بالمظهرية والعلوية النخبوية، ولهذا لم يحقق تنمية إقتصادية -إجتماعية- ثقافية شاملة للبنية الأساسية للمجتمع المصري، بما يخرج هذه البنية من حالة التخلف والتبعية والهشاشة الحضارية، ورغم أننا نقصر حديثنا هذا على المجتمع المصري، فأعتقد أن هذا ينطبق على كل البلاد العربية بغير استثناء بنسب مختلفة.

إلا أنه في داخل هذه النهضة التحديثية المظهرية البرانية التابعة، استمر تيار النهضة المجهضة، هذا التيار النّابع بحق من الخصائص العميقة والمصالح الأساسية والتراث والخبرات العريقة للشعب المصري، ولشعوب الأمة العربية عامة. استمر هذا التيار يعبر عن نفسه بأشكال سياسية وإجتماعية وثقافية بوجه خاص أخذت تعارض وتقاوم ماهو سائد مسيطر من تحديث مظهري براني.

وعلى هذا فإن هذه النهضة المجهضة، ورغم أنها ما تزال مجهضة، عمليًا وموضوعيًا، ظلت تحمل هي وحدها في تجلياتها الثقافية بوجه خاص ما يمكن أن نسميه بمشروع النهضة.

وهنا ننتقل إلى العنصر الثاني في عنوان البحث وهو مفهوم المشروع. ونتساءل في البداية ماهو مشروع النهضة؟ والحق أنه لا يوجد مشروع واحد للنهضة. فهناك أكثر من مشروع. قد يكون بينها ماهو مشترك إلى حد كبير وهو تحقيق التحرر الوطني والتقدم الإجتماعي وتأكيد الهوية القومية وتحقيق الوحدة العربية. ومع ذلك تتنوع المشروعات النهضوية بتنوع المواقف والإيديولوجيات. فهناك المشروع التوفيقي الذي يجمع بين التقليد والإجتهاد، بين النقل والعقل، بين التراث والعصر، والذي أخذ بعد ذلك مظهر التوفيق بين الأصالة والمعاصرة وهي القضية التي نكاد أن تكون المحور الأساسي للحوار الدائر في ثقافتنا المعاصرة كلها، وقد يكون هذا المشروع محاولة -كما سبق أن ذكرنا- للتوفيق بين التحديث البراني التابع والنهضة المجهضة، وقد يكون شكلاً مراوغًا لمقاومة التحديث البراني أو شكلاً تبريريا لإعطاء مصداقية تراثية توفيقية لهذا التحديث البراني التابع.

وهناك المشروع الإسلامي السلفي الذي يذهب إلى أنه لا يصلح آخرها إلا بما صلح به أولها على حد قول الإمام مالك. على أن داخل هذا المشروع تيارات مختلفة تتمثل في الإستنارة العقلية، أو المهادنة للسلطة القائمة، أو التعصب السلفي الذي هو رد فعل رافض رفضًا إطلاقيًا للتحديث الغربي، دون أن يقوم بديلاً موضوعيًا متحضرا.

وهناك المشروع القومي الذي يرى أنه لا علاج لما تعانيه هذه الأمة من تخلف وتمزق قومي وتبعية إلا بوحدتها المستندة إلى ثوابتها التراثية والتاريخية، لتتمكن من التصدي لما تواجهه من تحديات غربية.

وهناك المشروع الليبرالي الذي هوفي الحقيقة التعبير الفكري عن النهضة التحديثية ذات التوجه الإندماجي الرأسمالي التابع، ويكاد يستند فكريًا إلى موكب يجمع بين الفكر الإسلامي الرسمي المهادن والإتجاه الوضعي البراجماتي النفعي والذي يتبنى ايديولوجيا شعار اللحاق بأوروبا الذي يخفي في الحقيقة مفهوم الإندماج التابع.

وهناك المشروع العقلاني بمستوياته وتنويعاته المختلفة من عقلانية وعقلانية نقدية وعلمانية واشتراكية وماركسية وهو يتضمن مشروعات متعددة تعبر بدرجات مختلفة عن ضرورة التغيير الجذري الشامل للمجتمع، بما يؤكد استقلاليته من ناحية وبما لا يقيم قطيعة من ناحية أخرى بينه وبين تراثه القديم أو حقائق عصره الراهن.

وبرغم التنوع داخل المشروع الواحد، والتنوع بين هذه المشروعات المختلفة، فما أكثر ما بين بعضها من تداخلات.

وعلى هذا فلسنا بصدد الحديث عن مشروع واحد لنهضة، بقدر ما نحن نواجه أكثر من مشروع للنهضة. ولم ينجح من هذه المشروعات إلا المشروع التحديثي الخارجي الذي يعبر عنه التيار الليبرالي الوضعي ذو التوجه الإسلامي الرسمي.

ولقد استطاع المشروع القومي أن يقيم سلطته المتمثلة في النموذج الناصري في مصر وفي بعض النماذج العربية الأخرى كالبعثية. إلا أن المشروع القومي في مصر لم يلبث أن فشل في الإحتفاظ بالسلطة، لتعود السيطرة مرة أخرى للمشروع الليبرالي الوضعي. وما أكثر المؤرخين الذين يقيمون تماثلا بين المشروع القومي الناصري ومشروع نهضة محمد علي. وفي تقديري أن هناك اختلافًا كبيراً بين المشروعين رغم تماثل بعض المظاهر الخارجية بينهما. فمشروع محمد علي كان مشروعًا تحديثيًا علويًا مفروضًا من الخارج ذا تطلع توسعي استبدادي خاص قام على إجهاض المشروع الذي كان يتخلق ذاتيا آنذاك، على حين أن المشروع الناصري هو في تقديري تتويج لمختلف موجات التمرد والثورة على التحديث التابع في تاريخنا الحديث كله، ومحاولة للإجابة العملية على أسئلة النهضة المجهضة، تحقيقًا للتحرر والتقدم

والوحدة القومية. ولكن سرعان ما فشلت هذه المحاولة لتعود إلى مرحلة النهضة المجهضة وأسئلتها المعلقة.

خلاصة الأمر، أننا لا نزال حتى اليوم نعيش في ظل نهضة تحديثية يغلب عليها الطابع البراني التابع المندمج في النظام الرأسمالي العالمي، وأن النهضة العربية لا تزال مجهضة بسبب استمرار حالة التخلف والتمزق القومي والتبعية، واستمرار أسئلتها المعلقة التي تتمثل في مشروعات نهضوية مختلفة أخذت تتجلى في الإتجاهات الثقافية بوجه خاص بأساليب مختلفة. وهنا يبرز تساؤلنا الأخير والأساسي حول العنصر الثالث في موضوعنا. وهو المتعلق بالإبداع. فماهو الإبداع، وماهو موقعه وحدوده ودوره في هذه الخريطة التاريخية والفكرية التي عرضنا لها.

ليس كل جديد إبداعًا، وليس كل قديم تنتفي بقدمه سمته الإبداعية. فالإبداع هو كشف لعلاقات ومفاهيم ودلالات ومعايير وقيم وأدوات غير مسبوقة، معرفيًا ووجدانيًا، مما يطور خصوصيتنا وهويتنا القومية ويجدد رؤيتنا الإنسانية وقدرتنا الفكرية والوجدانية والعملية على السيطرة على واقعنا بالمعنى الشامل للواقع. ولهذا فالإبداع لا يقتصر على الأدب والفن وإنما يمتد ليشمل كل ظواهر النشاط الإجتماعي والإنساني المعرفي والجمالي والإيديولوجي عامة. والإبداع له صفته الإنسانية الكلية، التي تعني الإضافة والإكتشافات الجديدة غير المسبوقة على المستويين التاريخي والإنساني، كاكتشاف النظريات والقوانين العلمية الجديدة، أو المنجزات التكنولوجية، أو الأنسقة والمناهج الفكرية النظرية في مجال العلوم الإنسانية. أو الأشكال والأساليب والوسائل والرؤى الجديدة في مجال الآداب والفنون.

ولكن إلى جانب ذلك هناك الإضافات والإكتشافات النسبية المحدودة بحدود أوضاع ومستويات إجتماعية وقومية معينة. فالإبداع ليس تقليدا أو تكرارا أو استنساخًا لشيء سابق متحقق، وليس في الوقت نفسه وثبة من فراغ، أو إلى مجهول، وإنما هو ثمرة تراكم تاريخي، وإضافة كيفية إلى هذا التراكم. ولهذا فهو مشروط بخصوصية الإنسانية والقومية، ونابع من هذه الخصوصية، إمكانية الإستفادة والإستلهام من خبرات خارج هذه الخصوصية تفاعلا معها وإضافة إليها.

بهذا المفهوم العام للإبداع الكلي والنسبي نستطيع أن نتبين في واقع النهضة المصرية طوال المائة عام الماضية بعض تجليات إبداعية نسبية مشروطة بهذا الواقع وإن استطاع القليل منها أن يرتفع إلى مستوى إنساني كلي.

فالطابع الأغلب لهذه التجليات الإبداعية النسبية هو تعدد وتنوع الإجتهادات في مختلف المحاولات الفكرية الأدبية والفنية والعلمية لحل إشكالية الإزدواج أو الثنائية في بنية النهضة بين ماهو خارجي براني مفروض، وبين ماهو تراثي أصيل نابع من الذات القومية والشعبية، أو بتعبير آخر بين النهضة التحديثية

الرسمية والنهضة المجهضة، تطلعًا إلى تحقيق نهضة أصيلة جديدة. ولهذا تكاد إشكالية العلاقة بين الوافد والموروث، بين الأصالة والتحديث، بين التراث والمعاصرة، أن تكون الإشكالية الأساسية التي تدور حولها وفيها -ولاتزال- مختلف هذه الإجتهادات. وتتنوع هذه الإجتهادات بين محاولات للتوفيق والوسطية تارة، أو إلغاء طرف من أطراف هذه الإشكالية على حساب طرف آخر، أو لتجاوز ازدواجية هذه الإشكالية والإرتفاع إلى مركب جدلي جديد. ولعل ما يعرف في تراثنا الثقافي بالصراع بين القديم والجديد على اختلاف وتنوع أشكال هذا الصراع، أن يكون أحيانًا تعبيراً عن ذلك.

ولنحاول أن نتبين حدود هذه الإجتهادات الإبداعية في بعض الظواهر الفكرية والأدبية والفنية والعلمية.

ولعل مجال الفكر عامة أن يكون أبرز محاولات هذه الإجتهادات الإبداعية النسبية في توجهها العقلاني التنويري بوجه خاص. ونستطيع أن نتابع هذا التوجه العقلاني التنويري من أواخر القرن الثامن عشر والذي كان الشيخ حسن العطار أبرز المعبرين عنه. وكان رفاعة رافع الطهطاوي امتداده في مرحلة محمد علي التحديثية. وقد يبدو هذا الفكر ذا طابع توفيقي بين الإتجاه التحديثي الغربي والإتجاه التراثي، على أن الدراسة التحليلية لهذا الطابع التوفيقي، تكشف -في تقديري- عن أن آلية الحركة فيه ليست هي التوفيقية وحدها، بقدر ماهو التركيز على الجذر العقلاني المشترك بين التحديث الغربي والتراث. فليست التوفيقية إلا المظهر الخارجي لهذا الجذر العقلاني الذي يشكل عند الطهطاوي القوة الدافعة والصانعة للنهضة، مع عنصرين آخرين هما الديمقراطية أو الشورى من ناحية، والإنتاج والتعمير أو الصناعة بشكل محدد من ناحية أخرى. وسنجد الإمتداد المتطور لهذا الفكر التوفيقي ذي السمة العقلانية عند الشيخ محمد عبده ولطفي السيد. وسوف تصبح لهذه السمة العقلانية مكان الصدارة والحسم عند كل من الشيخ علي عبد الرزاق في قضية السلطة وعند الدكتور طه حسن في قضية الثقافة، ولقد كان الدكتور طه حسين -بوجه خاص- بإبداعه الفكري والأدبي- كما سنشير بعد قليل- أكثر المفكرين تعبيرا عن فكر النهضة الأصلية وقوة دافعة من أجل تحقيقها. ونتابع هذا الإتجاه العقلاني في تجلياته المختلفة عند إسماعيل مظهر والعقاد وأحمد أمين وتوفيق الحكيم وعلاًل الفاسي وخالد محمد خالد والدكتور النويهي وزكي نجيب محمود (في مرحلته الأخيرة بوجه خاص) وجمال حمدان وغيرهم من المفكرين الذين يجتهدون للتوفيق والتوحيد بين الجذّور التراثية من ناحية والضرورات التحديثية العصرية من ناحية أخرى من منطلق عقلاني.

وقد نجد اتجاها عقلانيا آخر يغلّب الجانب العقلاني العلمي الخالص سواء في حدوده التطويرية عند شبلي شميل، وفرح أنطون، وسلامه موسى، أو في امتداده في الفكر العقلاني النقدي أو العلماني عامة والفكر الإشتراكي العلمي بوجه خاص، عند عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري وحسين مروة ومهدي عامل وصادق العظم وطيب تيزيني وغيرهم.

على أننا في مواجهة هذا الإتجاه العقلاني، التوفيقي أو العقلاني العلماني أو الماركسي نجد تياراً

فكريًا آخر يسعى للتوفيق بين التيار الوجودي أو الشخصاني أو الحدسي عامة في الفكر الغربي والتيار الصوفي والوجودي في التراث العربي القديم، ونتبين هذا في فلسفة عثمان أمين الجوانية، وفلسفة عبد الرحمن بدوي الوجودية، وفلسفة عزيز الحبابي الشخصانية الإسلامية.

ولاشك أن هذه التيارات الفكرية التوفيقية والعقلانية والعلمانية بوجه خاص كانت متأثرة بمستوى أو بآخر بالفكر الغربي الحديث، ولكنها مع ذلك لم تكن تسعى لاستنساخ هذا الفكر وتقليده تقليدا أعمى، وإنما كانت تسعى لاستيعابه واستلهامه في محاولة لتنمية الواقع الثقافي العربي تنمية نابعة من خصوصيته التراثية، وهويته القومية، واحتياجاته الموضوعية وكانت تتضمن دائمًا موقفًا نقديًا من هذا الواقع بهدف تطويره وتجاوزه.

وبرغم ما يمثله هذا الفكر من قيمة تنويرية كبيرة فإنه بمختلف تجلياته التوفيقية الوسطية والعقلانية والعلمانية كان لا يزال مشروطًا إلى حد كبير بحدوده النسبية وبطبيعته الطبقية التي تنتسب إلى الفئات الوسطى وبمرجعياته ومصادره ذات الطابع المطلق في بعض الأحيان، سواء كانت تراثية أو غربية، مما كان يحد من مستواه الإبداعي في مجال التفكير النظري ويجعله أقرب إلى الإجتهاد في شئون التطبيق. إنه في الحقيقة الإمتداد الحي المتطور لتراث النهضة المجهضة والتي ما يزال انطلاقها محصوراً محدوداً ملتبسًا بسيطرة الظواهر والقيم التحديثية البرانية واستبدادية الأوضاع السلطوية السائدة، وطغيان التيارات السلفية الجامدة المتعصبة.

وإذا انتقلنا من مجال الفكر إلى مجال الإبداع الجمالي، فقد نجد بعض الظواهر، وخاصة في الأدب التي تعد أكثر جسارة من الناحية الإبداعية من مجال الفكر الخالص.

لقد أستطاع الأدب العربي من شعر وقصة ورواية ونقد، أن يجدد الحساسيات والرؤى والقيم اللغوية والدلالية والجمالية عامة وأن ينقل الأدب العربي نقله كيفية جذرية.

خلال السنوات المائة الماضية، كان تطور خلاق متصل يتسم بسمة أساسية هي السمة النقدية والتنويرية والتجديدية والتجاوزية، سواء من حيث فنية صياغاته، أو دلالة مضامينه، فانتقل الأدب بهذا من حدود التعابير الخطابية والتقريرية والتجريدية إلى أبنية صياغية جديدة تعبر عن الخبرات الذاتية والشعبية والقومية والإنسانية العميقة، وتفتح آفاقا جديدة للرؤية والتذوق، متواكبة ومتلاحمة مع مختلف الظواهر الصراعية الوطنية والإجتماعية في مصر والوطن العربي عامة، ولقد ارتفعت بعض الإبداعات الأدبية في مجال القصة والرواية خاصة إلى مستوى إنساني عالمي رفيع. وليست جائزة نوبل التي حصل عليها أديبنا الكبير نجيب محفوظ دليلا وحيدا على ذلك وإن يكن أشدها دلالة فما أكثر ما تُرجم ويُترجم ويُدرس من القصص والروايات العربية في مختلف المعاهد والجامعات الغربية، ولقد تطورت بهذا معرفة العالم

واهتماماته بأدبنا العربي من الكتابات الكلاسيكية القديمة إلى إبداعات طه حسين وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ثم إلى العديد من الأدباء المصريين والعرب مثل يوسف إدريس وغسان كنفاني وعبد الرحمن الشرقاوي ومعين بسيسو وأدونيس وصلاح عبد الصبور وعبد المعطي حجازي ومحمود درويش وسعدي يوسف وإميل حبيبي ومحمود المسعدي وصنع الله إبراهيم وجمال الغيطاني وإدوار الخراط وعبد الحكيم قاسم والسياب وأمل دنقل وبهاء طاهر والطاهر وطار وحنا مينا ويوسف القعيد وغيرهم، الذين أخذت كتاباتهم تجد مكانها إلى جانب الكتابات الأدبية العالمية، وبرغم تأثر القصة والرواية في بدايتها بالأشكال والخبرات الفنية والجمالية الغربية، فإنها استطاعت تجاوز هذه الأشكال والخبرات أو استنساخها استنساخا آليا بتعميق خصوصيتها القومية، والإستفادة من الخبرات التراثية والشعبية في تجديد بنيتها الإبداعية، ولهذا تتنوع التجارب الإبداعية في الشعر والقصة والرواية وتتطور بإستمرار خبرتها الفنية والدلالية، ولعل من الظواهر الأدبية البارزة تطوير الشعر الشعبي إلى مستوى رفيع من الإبداع الفني والدلالي، الذي يتمثل في أشعار بيرم التونسي وصلاح جاهين وعبد الرحمن الأبنودي وسيد؟! حجاب وغيرهم.

وبرغم القيمة الكبيرة التي يمثلها الشعر العربي في حياتنا ، فإن القصة والرواية كادت أن تصبح اليوم هي ديوان العرب، المعبر عن قسماتهم وخبراتهم الأصيلة، والذي يطرق بهم آفاقا لا حد لها من التجدد والإبداع. ويكاد الأدب العربي الحديث والمعاصر في العديد من تجلياته الشعرية والقصصية والروائية، أن يكون قوة من قوى النقد والرفض الإجتماعي المتطلع إلى تجاوز الواقع الراهن، على تنوع أساليبه التعبيرية، واختلاف مستوى النقد والرفض فيه. ولهذا فالأدب العربي الحديث يعد من هذه الناحية بعدا من أبعاد النهضة المجهضة التي تواصل تواجدها وتحققها ونموها بأشكال متنوعة.

ولقد كان النقد الأدبي مواكبا لهذا التطور الأدبي في مراحله المختلفة، كان «الديوان» وهو باكورة الكتابات النقدية الجديدة التي أصدرها العقاد والمازني عام 1921 ، دعوة إلى القطيعة الإبداعية مع ما سبق من أدب، فأوجز ما يصفون به عملهما -على حد قولهم- هو «إقامة حد بين عهدين» وتكاد تتماثل هذه الدعوة مع دعوة ميخائيل نعيمة في كتابه الغربال في تاريخ متقارب، ولقد كانت مدرسة المهجر ومدرسة أبوللو الشهيرتان من أبرز تجليات هذه الدعوة النقدية الجديدة، على أن النقد العربي أخذ يتطور إلى مستويات ودلالات أخرى على يد طه حسين ومحمد مندور ولويس عوض ومدرسة الأمناء والمدرسة الماركسية ومدرسة الفن للفن والمدرسة البنيوية، وكان في تطبيقاته المختلفة ومعاركه الأدبية المتعددة يجمع بين النقد في حدوده الأدبية الخاصة، وبين النقد في آفاقه الإجتماعية والفكرية العامة. على أن النقد الأدبي العربي، برغم ما نتبين في بعض تطبيقاته من اجتهاد وإبداع نسبي، فإنه من الناحية النظرية امتداد للمدارس النقدية الغربية ولا نستطيع أن نتحدث عن إضافة نظرية إبداعية مصرية أو عربية في مجال النقد الأدبي، وبرغم هذا لعب دورا كبيرا في عملية التنوير النهضوي.

وإذا انتقلنا إلى ساحة جمالية أخرى هي ساحة المسرح، لوجدنا إنه طوال هذه السنوات المائة، استطاع المسرح العربي أن يتجاوز بداياته، التي كان فيها -على حد تعبير يوسف إدريس- حفيدا ملفقا للمسرح الفرنسي في القرن الثامن عشر، وأن يرتفع عن حدود التقليد والنقل والترجمة والتقريب والميلودراما المسطحة إلى حدود التأليف الإبداعي المعبر عما يحتدم به واقعنا المصري من صراعات وطنية واجتماعية، كما قام بدور كبير في النقد والتوعية والإمتاع المتحضر، وأخذ يرسي في بنائه دعائم سمات قومية خاصة، فمنذ النقّاش ويعقوب صنوع وحتى محمود دياب وألفريد فرج وسعد الله ونوس نمر في مسيرة طويلة عبر مسرحيات القباني وفرح أنطون وسيد درويش ومسرحيات شوقي وأباظة والشرقاوي الشعرية ثم مسرحيات الحكيم ويوسف إدريس ونعمان عاشور ونجيب سرور وميخائيل رومان ويوسف العاني والطيب الصديقي وعز الدين المدني وعلوله وكاتب ياسين وسعد الدين وهبه وعشرات غيرهم، استطاع بها المسرح أن يحصل على حق المواطنة العربية وأن يضيف حساسية جديدة ناقدة واعية متفتحة مستنيرة إلى حساسيتنا الثقافية، ووعينا الإجتماعي والقومي والإنساني عامة.

ولقد كان في كثير من تعابيره ساحة للصراع الطبقي والفكري، ونافذة على ثقافات العالم وقيمها الإبداعية المتجدّدة، إلا أن المسرح العربي برغم دوره البارز في النقد والتوعية، وبرغم الجهود الكبيرة التي بذلها يوسف إدريس وغيره من الفنانين العرب لتعميق جذوره الشعبية وملامحه القومية، فإنه لا يزال هامشيا مغتربا عن حياة الجماهير الشعبية، بل أخذ يغلب عليه في المرحلة الإنفتاحية الراهنة الطابع التجاري التبريري المبتذل.

وبرغم التاريخ المشرف للسينما المصرية والعربية منذ الثلاثينات وحتى اليوم، وبرغم بعض الأفلام المبدعة من حين لآخر من إخراج صلاح أبو سيف ويوسف شاهين وتوفيق صالح وبدرخان ومحمد خان وداود عبد السيد وبشير الديك وميشيل خليفه ومحمد ملص وعمر أميرالاي والطيب لوحيش ونوري أبو زيد وغيرهم، فلا تزال السينما العربية عامة غير محددة الملامح، ولا تزال متأثرة في كثير من قسماتها بالسينما الغربية، وأصبح الطابع التجاري يغلب على الكثير من أفلامها بسبب شروط التمويل النفطي الذي أصبح يتدخل ليفرض أذواقه وشروطه الإيديولوجية، فضلا عن النفوذ الطاغي للأفلام الأمريكية على أذواق الجماهير العربية وقيمهم وأفكارهم عن طريق التليفزيون ودور العرض.

ولقد خرجت الموسيقى العربية طوال هذه السنوات المائة بفضل الشيخ سيد درويش من حدود التطريب والرتابة الزخرفية وأخذت تضيف إلى تراثها التقليدي تكوينات تعبيرية ذات عمق تراثي وشعبي، وتعبّر عن خصوصيتنا الوطنية والإجتماعية وتستلهم في الوقت نفسه الخبرات الموسيقية الغربية والعالمية عامة. ولكن لا يزال الوجدان المصري والعربي ممزقا -في تقديري- بين الموسيقى الشرقية التطريبية والموسيقى الهارمونية التعبيرية إلى جانب الموسيقى الشعبية، وبرغم ما حققته الموسيقى الشرقية من تطوير كبير في

بنيتها وآلاتها وقيمها الذوقية وخاصة بالأعمال المبدعة لسيد درويش ومحمد عبد الوهاب والسنباطي والشيخ زكريا أحمد ومحمود الشريف وعمار الشريعي ومحمد الموجي ومنير بشير والإخوان رحباني وغيرهم، وما حققته الموسيقى الهارمونية من أعمال مبدعة ذات جذور واستلهامات شرقية وشعبية ووطنية في إنتاج يوسف جريس وحسن رشيد وأبو بكر خيرت وجرانة والشوان والضبع وجمال عبد الرحيم والباشا وغيرهم فإنها لا تزال تحتاج إلى المزيد من التطوير، فضلا عن أن الموسيقى الخالصة الصافية لا تزال غائبة عن وجداننا وتذوقنا الشعبي، ولا تزال الأغنية دون إنكار لضرورتها ولدورها -هي المسيطرة الغالبة، وأصبح تراثنا الموسيقي الشعبي نهبًا لمحاولات تجارية مبتذلة. أن الموسيقى -في تقديري- هي خلاصة الخلاصة المركزة المجردة العميقة للفكر والذوق والوجدان والخبرة القومية والإنسانية، فإذا تسطحت أو تشتتت أو ابتذلت، تسطحت وتشتتت وإبتذلت أفكارنا وأذواقنا ووجداننا وخبراتنا. إن قضية الموسيقى قضية كبيرة وأساسية في مجال التنوير والتنمية الثقافية والنهضوية، وتحتاج إلى عناية خاصة. لعلنا لا نزال نحتاج إلى أن نبدأ من جديد من سيد درويش لا لتكراره وتكريسه بل لتجاوزه تجاوزاً خلاقًا.

أما الفن التشكيلي من رسم ونحت وتصوير وعمارة، فقد تأثر ولا يزال تأثراً كبيرا بالمدراس والتيارات الغربية، على أنه نجح مع ذلك منذ وقت مبكر في أن يكتشف ملامحنا الشعبية والقومية الخاصة، وأن يعبر عن همومنا وقضايانا وأشواقنا بشكل إبداعي في أزميل محمود مختار وريشة يوسف كامل ومحمد ناجي وأحمد صبري ومحمد حسن وراغب عياد وفؤاد كامل ورمسيس يونان والسجيني وجواد سليم وعبد الهادي الجزار وحامد ندا وصلاح طاهر وسيف وانلي وحامد عبد الله وأنجي أفلاطون وحسن فؤاد والبهجوري وعدلي رزق الله وعز الدين نجيب وجاذبية سرى وعشرات غيرهم. ولكن لا يزال الفن التشكيلي ـ في الحقيقة ـ بعيدا عن حياتنا الثقافية والشعبية محصورا بين نخب المثقفين والفنانين المتخصصين. ولعل العمارة أن تكون لها حظ أوفى في الإلتحام بالواقع الأجتماعي الشعبي وفي أن تتبوأ مكانة عالمية مرموقة بفضل ما حققه حسن فتحي من إنجازات معمارية ذات عمق شعبي وقومي أصيل. إلا أنه ـ برغم كل شيء ـ إبداع فردي محدود الأثر. ولا يزال المعمار في بلادنا أنماطا متنافرة متخالفة بين التقليد الغربي والتأثيرات الشرقية المتنوعة والتشكيلات العشوائية.

أما في مجال العلم الطبيعي، فلا نزال في الحقيقة نعيش عالة بشكل كامل على نتائج العلم والتكنولوجيا الغربية، رغم توفر الأعداد الفقيرة ذات الموهبة والكفاءة من العلماء المصريين والعرب في محتلف المجالات العلمية وهو أمر له دلالته، إذ أنه مرتبط أشد الإرتباط بالطابع التحديثي الخارجي المفروض لواقعنا العربي، وبسيادة الطابع الإستهلاكي والخدمي في اقتصادنا الذي يغلب عليه الطابع الريعي والطفيلي والكومبرادوري. ولهذا فلا ضرورة في مثل هذا الوضع إلى تنمية الإبداع العلمي ولا مجال له.

نحن والغرب

د/ فؤاد زكرياء

على قدر ما يؤلف مفهوم "الغرب" جزءا لا يتجزأ من كل حوار أو جدال ثقافي عربي فإن هذا المفهوم محاط بقدر غير قليل من الالتباس، مما يلقي بظلال من عدم التماسك واللاَّمنطقية على الكثير من معالجاتنا لأي موضوع ثقافي يكون الغرب طرفا من أطرافه ويكفينا هنا أن نشير إلى بعض من أهم هذه الإلتباسات، حيث أن الاستقصاء التام لها يحتاج إلى بحث ضخم قائم بذاته.

أول هذه الالتباسات، وربما أهمها، هو الالتباس التاريخي، ذلك لأن التاريخ الحديث للغرب، أعني تلك القرون الأربعة الأخيرة التي أعطت الغرب مكانة عليا بين سائر مناطق العالم الحضارية، قد شهد ظاهرة فريدة في نوعها، تتمثل في تلك الانجازات المعرفية الرائعة التي استطاعت أوربا بواسطتها أن تنتقل بالعالم كله إلى عصر جديد، يحتل فيه العلم مكانة عليا في سلم المعرفة، بعد أن ظل طوال القرون العشرين السابقة على الأقل مجرد تابع، غير واضح المعالم، للفلسفة وربما للدين، لقد كان مسار الكشف العلمي في أوربا الحديثة غير قابل للتراجع، وكذلك الحال في التقدم التكنولوجي الذي ترتب عليه، واشتق منه في أغلب الأحيان فمهما حاولت الكنيسة توقيف مسيرة المعرفة الجديدة، ومهما وضعت في سبيل هذه المعرفة من عقبات يفرضها جمود التقاليد وصعوبة تقبل التغيير، فإن الحقيقة القائمة على برهان دقيق كانت تفرض نفسها في نهاية الأمر على نحو يستحيل مقاومته.

ولكن هذه الانجازات العلمية المبهرة، التي حولت مسار المعرفة البشرية بأسرها في فترة وجيزة من الزمن، اقترنت منذ اللحظة الأولى بالاتجاه إلى تطبيق الكشف العلمي من أجل زيادة فعالية أسلحة القتال، وهكذا عرفت أوروبا منذ القرون الأولى لنهضتها الحديثة، ذلك الارتباط الغريب بين العقل واللا عقل، بين رعاية الحياة والتفنن في أساليب الموت، وهو الارتباط الذي أصبح من أهم سمات مانطلق عليه إسم الحضارة الغربية ولا بدَّ أن نشير إلى أن هذين الأمرين لا يتلازمان بالضرورة، فمن الممكن - نظريا على الأقل - أن نتصور حضارة تتقدم علميا دون أن تسخر جانبا هاما من ذلك العلم من أجل دمار البشرية، ومن الممكن أيضا أن نتصور حضارة ذات قدرات تدميرية هائلة،دون أن تكون هذه القدرات مرتكزة على تقدم علمي ملحوظ ولكن الحضارة الغربية، منذ بدء فترتها الحديثة، قد سلكت هذا الطريق المزدوج ولم تحد عنه، بل ازدادت توغلا فيه حتى يومنا هذا.

وهكذا أصبح الطابع المميز للغرب ثنائي الأبعاد، فهناك من جهة تفوق عقلي ومعرفي مؤكد، ومن جهة

أخرى استغلالا لهذا التفوق من أجل السيطرة بالقوة على الشعوب الأخرى، وبعبارة أخرى، فإن الجانبين، العقلي والعسكري، أو الثقافي والسياسي، قد سارا معا، جنبا إلى جنب، وترتب على هذا الإرتباط خلط مؤسف بين الحضارة الغربية من حيث هي علم وثقافة، والحضارة الغربية من حيث هي سيطرة واستعلاء واستعمار وماكان أسهل في معظم الحوارات التي تدور بين مثقفينا حول موضوع الغرب، من أن يؤكد أحد المتحاورين طرفا من هذه الثنائية فيعترض عليه متحاور ثان بالإشارة إلى الطرف الآخر دون أن يدركا معا أن تعقد الظاهرة التي يتحدثان عنها، ووجود أكثر من بعد واحد لها، يزيل التناقض المزعوم بين الرأيين.

وهناك إلتباس لا يقل عن ذلك أهمية، يقع بين المعنى الحضاري والمعنى الجغرافي للفظ الغرب ففي أحيان كثيرة، نستخدم لفظ الغرب بالمعنى الحضاري، الذي ارتبط في أذهان العالم، خلال القرون الأربعة الأخيرة، بالسبق العلمي والتقدم الثقافي بوجه عام وهكذا فإننا حين نتحدث مثلا عن اللحاق بالغرب، أو اتخاذ الغرب نموذجا، يكون المقصود من ذلك في حقيقة الأمر، البحث عن أكثر مواقع العلم والثقافة تقدما، والسعي إلى الاقتداء بها، وهو في ذاته سعي لا يملك أحد أن يعترض عليه، ولكن الغرب أيضا موقع جغرافي معين، وفي هذا الموقع الجغرافي المحدد تقع شعوب يجمعنا وأياها تاريخ طويل من العلاقات المعقدة التي كانت، في الأغلب، عدائية وعندئذ يكون من السهل إدانة شعار اللحاق بالغرب بمجموعة من الأوصاف السلبية التي لم يكن من الممكن تصورها وفقا للمعنى الحضاري السابق ولعل مما يؤكد أهمية التمييز بين هذين المعنيين، ظهور مراكز جديدة للمعرفة المتقدمة في مناطق جغرافية بعيدة عن الغرب خلال نصف القرن الأخير على الأقل فشعاره "اللحاق بالغرب" إذا استخدم بالمعنى العلمي والتكنولوجي، يشمل في الوقت الراهن بلادا بعيدة عن الغرب الجغرافي، كاليابان وكوريا، وأغلب الظن أنه سيمتد في القرن القادم إلى الصين وغيرها من بلاد الشرق الأقصى، أعني أنه سيمتد إلى كل منطقة تقف فيها المعرفة البشرية، نظريا وتطبيقيا، عند الحدود القصوى لتقدمها وامتدادها هذا الالتباس بين الغرب، بوصفه مقياسا حضاريا لمستوى رفيع من التقدم، وبين الغرب بوصفه إقليما له موقع جغرافي محدد، لا بد أن يترتب عليه قدر لا يستهان به من الخلط والاضطراب في أذهان كثير ممن ينزلقون من أحد هذين المعنيين إلى الآخر دون وعي واضح.

هناك إلتباسات عديدة أخرى تكتنف معنى "الغرب" في أذهاننا، ولكن الحالتين السابقتين تكفيان للدلالة على صعوبة استخدام هذا المفهوم في حياتنا الثقافية، وسهولة الوقوع في مغالطات نتيجة لعدم التنبه إلى الإطار الذي يدور فيه هذا الاستخدام. ولعل الإشكال الأساسي الذي تتبلور فيه معظم هذه الالتباسات يكمن في إزدواجية الثقافة والسياسة ضمن مفهوم "الغرب"،أي في كون هذا المفهوم منطويا على عنصرين لا ينفصلان عنه، يسير كل منهما بطبيعته في اتجاه مضاد للآخر، ويشكل نقيضة أساسية في عملية الاتصال بين الغرب وبين أي مجتمع خارج عن نطاقه.

كانت هذه النقيضة ماثلة بوضوح منذ أولى لحظات الاتصال بيننا وبين الغرب الحديث، ففي الحملة الفرنسية عرفنا لأول مرة الوجه المدمر للغرب، ذلك الوجه الذي يرتكز على تفوق تكنولوجي مطبق بنجاح

في صناعة أسلحة أقوى وأشد تدميرا، تُستخدم وسيلة لتوسيع النفوذ الإستعماري على حساب شعوب ضعيفة مسالمة. ولكننا في هذه الحملة ذاتها عرفنا لأول مرّة الوجه الحضاري للغرب، الذي كانت فرنسا التنوير والثورة تمثل قمة من قممه، وكانت "حملة العلماء" التي صاحبت جيوش الإحتلال جزءا لا يتجزأ من الحملة العسكرية بكل أهدافها الاستعمارية. ولقد كان من الممكن، بسهولة تامة، تصور الحملة العسكرية بغير حملة علمية، والأرجح أنها كانت عندئذ ستحقق معظم الأهداف التي كانت تسعى إليها في تلك المرحلة المحددة من التاريخ. ومع ذلك فقد جاءت الحملتان سويا، لكي تقدما رمزا صارخا ومبكرا للالتباس الأساسي في معنى "الغرب".

وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا الالتباس على تاريخ العلاقة المعقدة التي ربطت، أو فرقت، بيننا وبين الغرب منذ تلك اللحظة المبكرة. وكان من الطبيعي أيضا أن يختلط البعدان، الثقافي والسياسي، في أذهان قادة نهضتنا الذين تصدوا لمواجهة الغرب، وكانوا في الوقت نفسه وسائط بين جماهيرنا العربية وبين ثقافة الغرب. بل إن المعالم الرئيسية لتاريخنا الحديث قد تحددت من خلال هذه المواجهة الثقافية مع الغرب. فكيف يمكننا أن نكتب هذا التاريخ إن لم نسترشد بمنارات رئيسية مثل رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك ومحمد عبده وقاسم أمين ولطفي السيد وطه حسين ؟ على أن اللافت للنَظر، بحق، في هذه الشخصيات التي حددت المنحني العام لتاريخنا في القرنين الأخيرين، هو أنها كانت تجمع بين الثقافة والسياسة، إذ كان الكثيرون منهم رجال دولة أو ذوي مسئوليات عامة على جانب كبير من الأهمية، في نفس الوقت الذي كانوا فيه جسورا ثقافية بين مصر، والعالم العربي عامة، وبين الغرب وهكذا كان هؤلاء، بمعنى ما، تجسيدا لتلك الأزدوا جية الأساسية التي تولدت عن احتكاكنا بالغرب ؛ ازدواجية التأثر الثقافي، والمقاومة السياسية، وهي ازدواجية تعكس، كما رأينا من قبل، سمة جوهرية في البنية الأساسية للحضارة الأوروبية منذ مطلع العصر الحديث.

وبقدر ما أدت ثنائية الإشعاع المعرفي بأوسع معانيه، النهم إلى التوسع والسيطرة على حساب كل قيمة إنسانية، إلى خلق تشوهات عميقة في صميم الحضارة الغربية نفسها، فإنها قد ولّدت تشوهات مماثلة، وربما أشد خطرا، في المجتمعات التي احتكت بتلك الحضارة من خلال أحد طرفي هذه الثنائية أو كليهما معا. ولقد كنا نحن، في عالمنا العربي، وفي مصر على وجه التخصيص، من بين تلك المجتمعات التي قُدر لها أن تتصل منذ وقت مبكر بالوجه المعرفي والثقافي للغرب، في نفس اللحظة التي تعرضنا فيه لبشاعة الوجه الآخر، التوسعي الاستغلالي. وكان لهذا الوضع تعقيداته الشديدة على موقفنا الفكري من الغرب. ذلك لأن بعض المجتمعات التي عانت من السيطرة الغربية كانت من التخلف بحيث لم تتمكن من استيعاب الصدمة الحضارية في كافة جوانبها. أما في حالتنا نحن، فقد كانت لدينا ثقافتنا التقليدية ذات التاريخ الطويل، وكان لدينا وعي واضح بهويتنا الثقافية، ظل متماسكا طوال قرون مديدة. ولو قيل إن الاحتكاك بالغرب قد حدث في لحظة كان هذا الوعي يعاني فيه أمن غيبوبة شديدة، فإن ذلك لا يحول دون الاعتراف بأن الصدمة الحضارية قد بعثت الحياة في آلياتنا الدفاعية، وجددت ارتباطنا بتاريخنا الطويل،

وأيقظتنا من حالة البيات الشتوي التي كنا نمر بها خلال القرون السابقة لاحتكاكنا الحضاري بالغرب. وكان من الطبيعي، في ضوء هذه الأوضاع، أن تكون حدة الصدمة لدينا أقوى، وأن يكون رد فعلنا في حالات كثيرة مختلا في توازنه.

ولا بد لنا أن نعترف بأن جدلية المواجهة مع الغرب قد أصبحت، منذ هذه البداية المبكرة، تكمن في جذور أهم التيارات الثقافية التي سادت حياتنا في هذا العصر الذي نطلق عليه إسم "عصر النهضة العربية". ولسنا في حاجة لكي ندلك على ذلك، إلى الإشارة إلى تيار التحديث الجارف الذي ساد حياتنا وأثر في مختلف مجالاتها و غير الكثير من معالمها، منذ مطلع القرن التاسع عشر. ولكن هناك حقيقة أخرى أجدر باهتمامنا، وهي أن حركة مقاومة التحديث، والتبشير بالعودة إلى تراث السلف الصالح، كانت بدورها متأثرة إلى حد كبير بتلك المواجهة الجدلية مع الغرب. فلم تكن تلك الحركة التراثية، التي اتخذت أشكالا مسميات متعددة طوال "عصر النهضة العربية"، مجرد تطور ذاتي للفكر التراثي، ولم تنبثق بفضل رغبة هذا الفكر في الانتقال إلى مواقع جديدة، وإنما كانت في جوهرها رد فعل على الخطر الخارجي الزاحف بقوة، والذي يقدم نفسه إلى مجتمعاتنا في صور شديدة الإغراء.

ذلك لأن هذا التيار القوي المتماسك، الذي رفض أن يتخذ من الغرب نموذجا، ودعا إلى تحقيق التقدم من خلال العودة إلى الإسلام في نقائه الأول، كان يفترض ضمنا وجود مقياس خارجي للتقدم ينبغي منافسته أو تجاوزه. بل إن الأصولية المعاصرة، التي توصف بأنها أشد مظاهر هذا التيار تطرفا، يمكن أن تُعد بمعنى معين ناتجا من نواتج العصر العلمي والتكنولوجي الحديث. إنها ناتج غير مباشر بطبيعة الحال، ولكن حدتها وتطرفها لا يصبحان مفهومين إلا في إطار وجود نموذج آخر يفرض نفسه بقوة على مجموعات كبيرة من البشر في صميم مجتمعاتنا، ويهدد قيمهم التراثية الأساسية بالخطر.

في هذه المواجهة الحادة، التي هي دفاعية في جوهرها، كان هناك تركيز على معنى واحد للحضارة الغربية هو المعنى التوسعي الاستعماري، وتوارى المعنى الآخر إلى الوراء، بل نسيه الكثيرون، وحتى أولئك الذ ين ظلوا يتذكرون من آن لآخر، كانوا يستخفون به ويدينون بوضعه مجرد أداة أو وسيلة يستعين بها الغرب لتحقيق مطامعه التي لا تشبع. وفي "هذا الإطار نستطيع أن نفسر الحملة على الإستشراق، التي بدأها التراثيون منذ القرن الماضي، ولكنها اكتسبت أبعادا جديدة، أوسع وأكثر تعمقا بكثير، حين انضم إليها عدد من المثقفين العرب المتشبعين بالثقافة الغربية، وعلى رأسهم إدوارد سعيد، وشكلوا مدرسة كاملة تتبارى في مهاجمة الرؤية الغربية للشرق، لا في عهودها السابقة التي كانت تخضع فيها بالفعل لعوامل الاستعلاء والعنصرية والعداء الديني، بل في كافة أشكالها المعاصرة التي تتصور أنها تجاوزت هذه العوامل.

في هذا الهجوم على الاستشراق حدث دمج كامل بين الغرب بوصفه توسعيا مسيطرا، وبين الغرب بوصفه سباقا إلى منهجية متميزة غيّرت مجرى المعرفة في العالم أجمع. فالمناهج الحديثة التي يستخدمها الغرب في علومه، وضمنها الاستشراق ـ وفقا لهذا الرأي ـ محايدة، ولا تستهدف توسيع المعرفة بالمعنى

الموضوعي، وإنما هي أداة لفرض الهيمنة، ومحاولة للفهم من أجل إحكام السيطرة، أي أنها في جوهرها علم لا يستهدف إشباع حب الاستطلاع، وإنما هو أداة في يد نزعة الهيمنة التي لازمت العلم الغربي منذ بداية نشأته الحديثة.

والمشكلة في هذا النوع من النقد أن ينطوي دائما على تناقض ذاتي حاد. فلو طبقنا عليه معيارها الخاص،لكان عليه أن ينقد رؤيته للغرب لنفس الأسباب التي نقد من أجلها رؤية الغرب لنا. ذلك لأن المعرفة، التي يشكلها نقد مثقفينا للاستشراق الغربي، هي بدورها معرفة تستهدف "تسوية الحسابات" مع الثقافة الغربية، ولم تقدم نفسها أصلا إلا في إطار الرغبة في رد الضربة بمثلها. ومن جهة أخرى فإن كتاباتنا نحن عن الغرب، حتى خارج إطار موضوع الاستشراق بأسره، تحفل بمظاهر "المعرفة المتحيزة" التي لا تُعرض لذاتها، بل لأهداف انتقامية في المحل الأول. وليس هذا من قبيل الانتقاد لهذه الكتابات، فقد تكون لها -في ظروفنا الخاصة- جميع المبررات المفهومة، ولكن المهم في الأمر هو أن نتنبه إلى أن المعرفة غير المحايدة يمكن، في ميدان العلوم الإنسانية بالذات، أن تكون قاسما مشتركا بين الجميع، وأن أسبابها متعددة، ولا تنحصر فقط في نزوع الأقوياء إلى السيطرة على الضعفاء، وأن الظاهرة أعقد بكثير مماتصوره لنا مدرسة "نقد الاستشراق" في الثقافة العربية المعاصرة.

والواقع أنني لم أقصد بهذه الإشارة إلى حركة نقد الاستشراق، سوى أن أنبه إلى مظهر واحد من مظاهر الخلط في رؤيتنا للثقافة الغربية بوجه عام. ولهذا الخلط مظاهر أخرى متعددة، انعكس أهمها على الميدان السياسي والإجتماعي. فقد أصبح من الشائع في عالمنا العربي المعاصر أن ننسب أفدح خطايانا إلى الغرب، وخاصة في مرحلته الاستعمارية، التي تبدو في أدبياتنا كما لو كانت مرحلة دائمة التأثير، لها بداية ولكن ليست لها نهاية.فالغرب هنا هو المشجب السهل الذي نعلق عليه أخطاء معظمها من صنعنا نحن، وهو أشبه "بالشيطان" الذي يؤكد مرتكب الجريمة أنه لم يكن إلا ضحية لوسوسته، ويبرئ نفسه على هذا الأساس باعتباره منفعلا، لا فاعلا. ومن المعروف فلسفيا أن تلك الحالة التي يتناول فيها الإنسان إحدى قواه المنتزعة من داخله، ويضعها أمامه كما لو كانت قوة خارجية تمارس تأثيرها عليه، هي حالة "اغتراب". ولذا فإن من الممكن أن توصف علاقتنا بالغرب، من هذه الزاوية، بأنها علاقة اغتراب، وذلك حين نجد فيه العذر الأبدي، ودليل البراءة الحاسم، من كل ما نرتكبه نحن أنفسنا، وبكامل إرادتنا، من آثام. وإذا كان "الشيطان" الذي يخترعه مرتكب الجريمة من أجل إلقاء تبعة جريمته على قوة خارجة عنه، هو واحد من أبرز أمثلة هذا الاغتراب، فلنذكر في هذا الصدد أن خطابنا السياسي المعاصر قد بدأ يستخدم تعبير "الشيطان الأكبر" للدلالة على أكبر قوة معاصرة في الغرب، وقد يكون في ذلك نقل لحالة الاغتراب من ميدان الرمز إلى ميدان الواقع، ومن التلميح إلى التّصريح.

لقد ارتكب الغرب طوال جزء لا يستهان به من تاريخه الحديث جريمة كبرى، هي الاستعمار. ولكن الاستعمار مرحلة تاريخية، لا بد أن تنقضي، وبالفعل لم تبق له إلا ذيول قليلة في أماكن متباعدة. ومع ذلك فإن الاستعمار في خطابنا السياسي حقيقة دائمة، والجريمة التي ارتكبها يستحيل أن تزول. ولو كان

هذا التذكير الدائم "بالخطيئة الأولى" للغرب وسيلة لحفز الهمم من أجل النهوض المستقل لهان الأمر. ولكن الواقع يشهد بأن الإلحاح المستمر على جريمة الاستعمار الغربي إنما يستهدف، في كثير من الأحيان، إخفاء الجرائم التي ترتكبها بلادنا في حق أنفسنا. وبهذا المعنى يصبح مفهوم الاستعمار، المرتبط في أذهاننا بالغرب، نعمة بالنسبة إلى كثير من أنظمة الحكم القائمة، ولايدري المرء كيف كانت هذه الأنظمة تستطيع مواجهة شعوبها لو لم يقدم التاريخ إليها تلك الهبة التي لا تقدّر بثمن، وأعني بها المرحلة الاستعمارية من تاريخ بلادها!

لقد اخترت، عامدا، بعضا من نماذج التشويه الذي ينتاب فكر الكثيرين في بلادنا حين يعرضون لموضوع الغرب ويقمون فريسة للخلط بين المفاهيم الشديدة التعقيد لهذه الكلمة ذات المظهر البسيط والمباشر. ولنذكّر أنفسنا مرة أخرى بأن لمفهوم الغرب وجها آخر، هو إنتاج المعرفة في أشد صورها تقدما. وهذا معنى لا نملك أن نتجاهله أو نتلاعب به عن طريق الخلط بينه وبين تلك المعاني السلبية التي ارتبطت بالغرب من خلال تجاربنا السياسية والإقتصادية والعسكرية المريرة معه. ذلك لأن متابعة المعرفة في أعلى صورها هي أمر يستحيل تجنبه، وليس من مصلحة أي مجتمع أن يستسلم لدعوة التباعد عمن يجلسون في "الصف الأول" من مسرح المعرفة بحجة أن ماضيهم، وقدرا كبيرا من حاضرهم، كان حافلا بالأثام.

وهكذا يبدو واضحاو في ختام هذا التحليل الموجز لمفهوم "الغرب"، أن أكبر المشاكل في علاقتنا بالغرب تتولد عن التعميم السريع والخلط بين المعاني المختلفة للمفهوم الواحد. ولا شك أن التجربة التاريخية القاسية التي مرت بها معظم الشعوب العربية مع الغرب منذ أواسط القرن الماضي حتى أواسط القرن الحاضر، هي التي جعلت مثقفينا يميلون إلى تغليب غرب القهر والاستعمار على غرب الكشف العلمي والاختراع التكنولوجي، بل إنهم يميلون إلى اتخاذ الموقف المضاد للغرب بصورة تكاد تكون آلية تماما، في كل صراع يكون الغرب طرفا فيه. وإذا كان لمثقفينا العذر حين تعاطف نفر منهم مع النازية خلال الحرب العالمية الثانية لأنها تخوض صراعا شرسا ضد "الغرب" الذي كانت تقوده الإمبراطورية البريطانية الاستعمارية العتيدة في ذلك الحين، فلا أظن أننا نستطيع أن نلتمس عذرا مماثلا لدى أولئك الذين تعاطفوا منذ عامين مع أبشع نظام دموي عرفه التاريخ الحديث، لمجرد أن جهاز دعايته صوّره بأنه يخوض معركة حياة أو موت ضد الغرب. ذلك لأن مضي نصف قرن بين الحدثين كان كفيلا بأن يحرر الأذهان من الانقياد لردود الفعل الآلية، ويوجهها نحو فهم أعمق لمختلف عناصر الموقف، وهو فهم كان كفيلا بإنارة الطريق أمام العقول كيما تدرك أن الواقع أعقد بكثير من أن يُختزل إلى هذه المواقف المفرطة في التبسيط.

عن التراث والحداثة والمنهج في الفكر العربي المعاصر مواجهات اولية*

عبد اللاّوي عبد اللّه

قسم الفلسفة جامعة وهران

«إن الفيلسوف يكتب ضدّ الكتابة، يكتب لكي يعوّض النقص الذي تسببه الكتابة، الفيلسوف يكتب لكي لا يحيد من دائرة الميتافزيقا التي تتمركز حول اللّوغوس»

جاك دريدا ـ هوامش الفلسفة

تبدو الكتابة في مسائل الفكر العربي. وفي هذا التّحديد بالذات أمرا دونه جملة عقبات ومعوقات، بل هاجسا ميّز الفكر العربي المعاصر في جانبه النظري والفكروي. ولا جانبا أخر فيه سوى المسألة التراثية، وما تمثله هذه الأخيرة من أهمية في إرتباطها بقضية التغبير والتقدم في الواقع العربي، فهيمنة الخطاب التراثي في ساحة الفعل الثقافي العربي المعاصر: هو تعبير مكثف وإعلاء للمرغوب العربي: إعادة بناء الذات العربية ـ المنهكة وجوديا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وسياسيا ـ والولوج إلى عهد الحداثة.

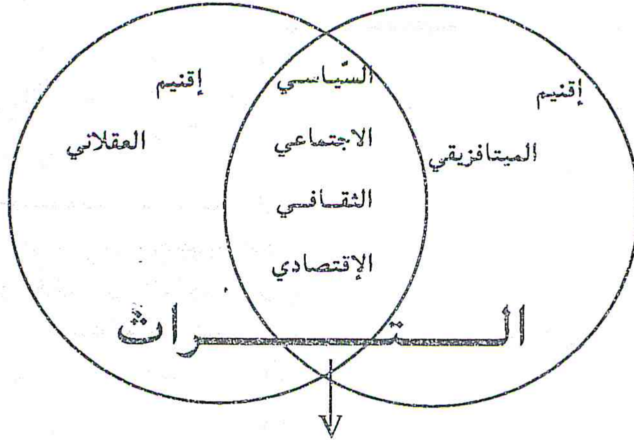
فالتراث إذن، هو جوهر المسألة والمنطلق، في البحث عن النموذج الحداثوي فإضافة الى البحث عن هذا الأنموذج تبرز إشكالية تطرح في صميمها، سؤال البحث عن هذا التراث، الذي ضاع بين القراءات: البحث عنه في مكتوب الفكر العربي المعاصر وهو التراث، وقد تحول إلى نص آخر، أم في تلك المفاهيم والاستراتيجيات التي طبقت عليه. فالبحث في الأول لا ينتج إلاّ التراث وبالتالي نسقط في حبال القراءة السلفية للتراث، وهذا ما لا يتماشى مع تطلعات المشروع الحداثوي، ذلك أن القراءة السلفية للتراث، حسب الجابري: «هي قراءة لا تاريخية وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث: هو الفهم التراثي للتراث، التراث يحتويها، وهي لا تستطيع أن تحتويه لأنها التراث يكرّر نفسه». [1]، أم نبحث عنه في لحظة البناء من خلال تلك الإستراتيجيات، وهي في مجملها استراتيجيات شهادة ميلاد غربية، فنعيد لها إنتاج وتأويل التراث، تظهر مشكلتها حينما نبني ونهدّم ونفكّك بها تراثنا نعيد إنتاجه بأزمات الفكر العربي وفضاءاته وإشكاليتها، وبذلك لا نحتوي تراثنا، ولا نستثمره في هذا المرغوب العربي المأمول؛ الحداثة.

إن التراث كائن مادي من نوع خاص، إنه مجموعة من المفاهيم والدّلالات والرموز والإشكالات والعلاقات والأنظمة الفكرية المتّولدة من السّجالات التاريخية والأنظمة العلامية التي يحملها النّص؛ هذا النّص لم يبق في صورته المادية والدلالية الأولى، بل تغير عن ذاته، عندما طبقت وسائل الاجتراح التّي يمارسها عليه الفكر العربي المعاصر، هذا الأخير الذي قدّم ولازال يقدّم مجموعة من القراءات المختلفة لنفس النّص: إنها وحدة الموضوع، وتعدّدية في المنهج واستراتيجيات البحث والتنقيب. ذلك أن مشروعية التّساؤل عن لماذا اختلف النّص عن ذاته، وإختلفت تطرح نفسها بإلحاح شديد ـ وهذا ما سوف تحاول الوقوف عليه ـ ولاتتأتى الاجابة إلاّ في هذا الإختلاف داته، في إختلاف منظومات التّأويل: ونقصد بها تلك المناهج التّي تناولت النّص التّراثي تحت شعارات عدّة: منها من يرفع شعار: إبراز القيّم المعرفية والابستيمولوجية الموجودة في التراث كما يتجلى ذلك في مشروع الجابري الموسوم بنقد العقل العربي ـ بأجزائه الثلاثة، وهو يتناول التراث بأنظمته الثلاثة: البيانية ـ البرهانية ـ العرفانية، أي التراث في كليته بوصفه مجالا ونظاما معرفيا أي من منطلق «الإبيستيمي» Epistéme كما حدّده فوكو M.F أو كمشروع م. أركون الشامل لنقد العقل الإسلامي، بإنشائه لمجال دراسته وهي: الاسلاميات التطبيقية من منطلق تفكيكي ـ Déconstructife ـ للظاهرة القرآنية: (الحدث القرآني أو الحدث ـ النصّ) ـ كما مارسه «جاك دريدا». J. Derrida. وفلاسفة الاختلاف للميتافزيقا الغّربية، ومنها من ينخرط بقراءته في الصّراع الإجتماعي، أي أنه يوظف التراث توظيفا ايديولوجيا. كمشروع «طيب تيزيني» الذي يصرّح عند البداية بأن اشكالية التراث، «اكتسبت في المرحلة الرّاهنة أهمية خاصة متميّزة من حيث بروز علاقاتها الجدليّة العميقة بالواقع الاجتماعي الطبقي والقومي والسّياسي والعملي وبالحياة الايديولوجية في هذا

الواقع»[2].

وفي طريق طيب تيزيني، نجد حسين مروة بكثير من الحماسة - التي أغتيلت - في مشروعه الكبير الموسوم: «بالنزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية». فمعرفة التراث كما نتقصاها في مؤلفه هذا، أو كما يقرها الباحث علنا فيه، أن كل معرفة للتراث تصدر عن موقف ايديولوجي طبقي من الحاضر[3].
تقريبا، هذه ترسيمة تخطيطية لأهم القراءات والمشاريع، لأن التراث هو قدرها وقدرنا نحن، من أجل البحث عن ذلك المرغوب: التنوير والحداثة في متاهاته، لأنه قدرنا هكذا يصرّح هيدجر M. Heidgger، تلخص وجوب قراءة التراث، قراءة تنطلق من هم البحث عن داخل التاريخ ذلك: «أنه مازال الإعتقاد يسود بأن التراث شيىء مضى، وأنه لم يعد من موضوعات الوعي التاريخي، مازلنا نرى أن التراث يوجد وراءنا، في حين أنه يجيىء صوبنا لأننا معرضون إليه ولأنه قدرنا»[4]، ذلك أن: «الوعي الرّاهن الذي يسأل التراث يعني أنه لم يتلق منه كل شيىء، فمازال لديه من الأسرار والكلمات مالم يبح به بعد، ولو كان هذا التراث قد أدّى كل ما في جعبته لأنتفت الحاجة إلى السّؤال»[5].

لذلك سوف يكون بحثنا مقتصرا على تحليل ونقد المناهج المطبقة على التراث بملاحظات ومواجهات أولية، ذلك أن كل مساهمات أصحاب المشاريع الفكرية، وباختلاف مناهجها تقصت طريق البحث عن التراث وطريقة البحث فيه، هذه الطريق لا تتّضح معالمها إلاّ بالبحث عن المنهج في النقد، وفي النقد بالذات، فلكل واحد نموذجه الخاص به، ولكن الشارة Cible واحدة، هي: الحداثة. وكل واحد بدأ عملية التعبير للحداثة من (النص/التراث) الذي هو قدرها، هذا (الصنم) العصي التكسير الذي تحرسه الميتافزيقا واللّغة والتّاريخ والسّياسة مازال عصى الفهم، رغم أن تلك المساهمات وسيلتها - النّقد - ومند أن نقدها ينبع من مشروعية السّؤال المزدوج الغاية: المعرفة الجديدة للتراث. والبحث عن انموذج للحداثة، وتأسيسهما في نسق هذا الفكر حبسهما في نظامه، إلاّ أن هذا (النّقد/ المنهج) الذي وظفته لم يصل بعد إلى خلخلة الحراس، بل لم يشكل داخل هذا النظام سوى وحي فلسفي غير مرغوب فيه، أدّى ويؤدّي دائما إلى نتائج منطقية - رمزية تمارس فعلها خلق (النّقد/المنهج) الذي شكل عائقا ابستيمولوجيا على مستوى الموضوع المدروس (النّص/التراث)، فمن مستوى يقدم هذا (النّقد/المنهج) منظومة قيّم تمارس على الباحث سلطة واغراءات، فتوجّه مفاهيمه وفرضياته ونتائجه إلى سياقات أخرى هي سياقات «الأخر» ومن مستوى أخر إلى إغتراب (النّص/التراث) ذلك أن المنهج الموظف يحمل خلفيات تطفو عليها فقاعات التّمركز العقلي للغرب الذي يقدّم نموذجا كليانيا Totalitaire للحداثة، وبذلك يكرّس التّبعية للغرب، فيصبح الغرب بنية مهيمنة Structure Domminante، من ناحيتين: الأولى، النّاحية الإقتصادية والتّكنولوجية ومن النّاحية الأخرى بنية مهيمنة على الجانب المنتج للاقتصاد



مجال الاحتواء والصّراع بين الأقنومين

والتكنولوجيا، الذي هو العقل - العربي - المنظر للحداثة. فمادامت لكل قراءة موجهات واعية ولا واعية، وفوق هذا وذاك تحول هذه القراءة إلى نص آخر، والنّص - كما يعرفه بول ريكور P. Ricoeur: «هو كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة»(6) هذه الأخيرة التّي ستحمل بدون شك الجزء غير اليّسير من تلك الموجهات، موجهات بمثابة العوائق، التّي تعمل على إعاقة الفهم الصّحيح والرصين للتراث، رغم أن العائق الإبستمولوجي بالنسبة لباشلار G.Bachlard يدخل في عملية المعرفة ويشكل في الوقت داته إنطلاقة المعرفة بتجاوزه، إلاّ أن الأمر يختلف هنا مع العائق الذّي يقبع خلف النّص/الكتابة المتولدة من النّص التراثي والعائق كما حدّده باشلار. خصوصا أن النّص التراثي العربي - الاسلامي ذو طبيعة معقدة ومتشابكة يتقاطع فيه الميتافزيقي بالعقلاني داخل المجال الاجتماعي الإقتصادي الثقافي والسّياسي، بحيث تشكل هاته المجالات مظاهر الصّراع بين إقنيم الميتافزيقي والعقلاني ونجدها متموضعة - أي المجالات، في وضعية وسطى بين هذين الإقنيمين، الذي يريد كل واحد منهما جذب وتطويق تلك المجالات ووضعها تحت سلطته.

(انظر الشكل).

لذا فالفكر المكتوب عن التراث، يحمل دائما مجال الإحتواء هذا، ويكرسه في غالب الأحيان عن طريق تلك الموجهات الواعية واللاّ واعية التي تتحول في الأخير، إلى صور وهوامات بل إلى سراب يتلاشى أمام شينية وعنف الواّقع وصلابته الناتجة عن إنعدام الوّعي بحالة اللاّوعي، ذلك أن دلالة الأزمة وما تعنيه هي:

«أن الفكر المكتوب منه يبدو خاصة في اللّحظات الإنعطافية من تطور الاحداث عاجزا عن المشاركة فيما تطرحه هذه اللّحظات من تحدّيات وتساؤلات، قد تأخذ طابع الإلحاح المأسوي الشّامل، وأن هذا العجز عن المشاركة بين النّص والحدث المداهم يطيح دائما بأهم علاقة بين الفكر والواقع، وهي العلاقة الجدلية التي تتميّز بها الحضارات الحيّة» (7).

مفارقة عجيبة، لاتجد الملاءمة بين طرفيها، ذلك أن هناك واقع الشرخ داخل الخطاب المنظر للحداثة: بين (النّص/التراث) و(النّقد/المنهج) يزداد هذا الشرخ وضوحا واتّساعا بين الفضاء العربي، أي الأطر التّاريخية والثّقافية، وبين سؤال الحداثة. في مجتمع يعيش صراع الخطابات والبدائل من جهة، ومن جهة أخرى هو نتيجة لهيمنة الغرب كبنية ينبغي تحطيمها داخل هذا (الخطاب/الكتابة) ولا يكون ذلك إلاّ بالنّقد. نعم النّقد، سيشرط أن يتمركز هذا النّقد في الوسط، أي أن يكون حداً أوسطاً بين الاثنين، أي بين نقد المنهج ونقد العقل، وبين نقد الفضاء العربي المقموع بالتراث ونقد الحداثة، إذ كيف نقيم إنسجاما في عقل العربي، الذي لديه قطب الذّاتية التّاريخية مازال خاضعا لسلطان اللاّعقلانية الغيبية والأبوية في حين نجد أن «مشاريع الحداثة العربية تستند إلى قراءات تستمدّ جهازها المفهومي، وحتى إشكالياتها من سياقات نظرية ما بعد ـ حديثة» (8) Post-Moderne ونحن لم نعش بعد عصر تنوير عربي على أقل تقدير!!؟

وهذا ما يعترف به ويعلنه أحد المفكّرين العرب المنخرطين في فكر الحداثة وما بعد الحداثة كتابة «وترجمة» في قوله: «اعترف بأنه لزمني امضاء أكثر من عشرة أعوام في أوربا، لكي أفهم أني أضيّع وقتي في الحديث عن ميشيل فوكو وجاك دريدا وجيل ديلوز، ومشاكل الحداثة ومابعد الحداثة، ولا أشعر بأي إزعاج إذ أصرح بذلك، على العكس أشعر بسعادة غامرة بعدما اكتشفت موقعي، واستغربت كيف أمضيت كل تلك السّنين في البحث عن مشاكل وهمية تخص المجتمع الفرنسي الحالي، ولا تخص مجتمعاتنا العربية ـ الإسلامية إلاّ من بعيد البعيد، والواقع أن لذلك أسبابا أو سببا واحدا: هو (ضمور) الحسّ التّاريخي عندنا وسيطرة البنية الأسطورية والمثالية على عقلنا وتفكيرنا» (9)

لهذا الإعتراف مغزى عميق، فحاجة الفكر العربي إلى النّقد تفرض ذاتها، ليجد لها طريقا لتحطيم وثنية الكلمات، وتفكيك الأشياء من أجل تبديد المبهم وتأسيس خطاب للحداثة، يخترق البنى الوّاعية واللاّواعية للإنسان العربي لأن: «الحداثة، حركة لا يمكن شجبها بكاملها، والإنتماء إليها بشكل غير مشروط، وإنّما محاولة طرقها على هيئة تساؤل» (10) وتأسيس خطاب للاختلاف لمواجهة السّلطة والميتافيزيقا والتّاريخ المفهوم ميتافزيقيا.

وحتى لمواجهة: (الخطاب/الكتابة) في التّراث، هذه الكتابة، أضحت هي الأخرى تجليًا إشكاليا، تقدّم خطابا للثبات، نتيجة الوّهم المنهجي المنطبع في تلك المشاريع الفكرية المنظرة للحداثة داخل الفضاء العربي المتخلف. فالسّاحة العربية تحتوي على تضخم نظري هائل نتج من خلال وحول إشكالية التّراث/ الحداثة التّي يندرج تحتها آمال إمتلاك أساس ايديولوجي، وتمثل نظام معرفي وقاعدة فكرية تشكل نظرتنا إلى الطّبيعة والمجتمع والتّاريخ، وتعبّر في الوقت نفسه عن طموحاتنا المشروعة من أجل التّقدم.

هذه هي تقريبا العناصر العامة التّي من أجلها وجدت هذه المشاريع ولكن الذي ينبغي ملاحظته عليها وبصورة عامة، هو أن هذه الكتابات الكثيرة، قدّمت مشاريع فوق تاريخية، ترسوه بمراكبها على هامش التّاريخ ولا تنطلق من الوّعي بهذا التاريخ. فعلى ـ سبيل المثال لا الحصر ـ تقدم لنا تاريخانية العروي انطلاقة معكوسة انطلاقة من الغرب وبالذات من عصر الأنوار الأوربي كإطار مرجعي ونموذج لإنطلاقتنا الحضارية لا لشيىء. إلاّ لإيمان «عبد الله العروي» بأن «الدّور التّاريخي الغربي الممتد من عصر النّهضة إلى الثورة الصّناعية هو المرجع الوحيد للمفاهيم التّي تشيد على ضوئها السّياسات الثّورية الرّامية إلى إخراج البلاد غير الأوربية من أوضاع قروسطوية مترهلة، إلى أوضاع صناعية حديثة» (11) فهي تاريخانية غير عابئة بالتّاريخ والوّعي التّاريخي للأمة العربية، ولم ير بأن التّاريخ هو الصّورة التّي ترى فيها الأمة نفسها، وكما ينبغي لها أن تكون، ومحدّد أساسي في تكوين هذه الصورة.

فهذه المشاريع تنادى وتصرّخ من يحرّرها من سكونيتها ومن يعطيها الحياة والحركة لأجل انتصاب «الفعل» Action أو من يقلبها على رجليها، فهي تمشي على رأسها من أجل التّغيير في بنية العقل والمجتمع العربيين، ولا يتّم هذا إلاّ بتدشين وعي وحسّ تاريخيين بشكلاتنا الحقيقية، لا بتدشين «عصر تدوين» جديد كما يبشر به الجابري ويدعو له، هذا العصر التدويني المزعوم نفقد فيه أدنى ضمانات الخروج منه، فنحكم فيه فعلا على أنفسنا بالسّجن داخل الموروث، فنصبح حقا «كائنات تراثية، لاكائنات لها تراث» حسب تعبير المفكر نفسه.

فالكتابة، ولا محدودية التأويلات المتكاثفة حول التّراث، مازالت تزيده سوى غموضا واغترابا، فهي تقدّم خطابا ووعيا مقلوبا زائفا بالواقع العربي. إنّنا عبر هذه الكتابة نعيد بها إنتاج مركزية العقل العربي، وإنتاج هامشيتنا أمامه وكذلك إنها تعيد إنتاج نفسها بالدّيكور الذّي أراده منهج السّلطة، أو أرادته سلطة المنهج فعلى حد تعبير المفّكر الفرنسي: «ميشيل فوكو»: «أن إنتاج الخطاب في كل مجتمع هو إنتاج مراقب. ومنتقى، ومنظم ومعاد توزيعه من خلال عدد من الاجراءات التّي يكون دورها هو الحدّ من سلطاته ومخاطره، والتّحكم في حدوثه المحتمل واخفاء ماديته الثّقيلة الرّهيبة» (12). هذا اذا كان يحمل فعلا ديناميا موجها للتغيير، أمّا إذا كان استاتيكيا فهو ميّت قبل أن يولد، فيؤدّي وظيفة تفسير التفسير.

إنه تدفّق الإستفهام، وحرقة المساءلة والتّوق إلى الحداثة، فمن مشكلية الحداثة إلى مشكلية التّفكير في هذا المفهوم الذي يشير إلى واقع يوتوبي متخيّل ومرموز بل إلى عصاب توهمي يعاني منه «الأنا» في تقابله مع «الأخر» لن يبدأ إلاّ بالنّقد وبالنّقد وحده، ولن نغامر بالدّخول إلى حداثة كنا ومازلنا الغائب الأكبر فيها، إلاّ اذا وصلنا بالمفتاح: إنه لا يمكن للخلخلة الجذرية أن تأتي إلاّ من خارج... هذه الخلخلة تكمن في العلاقة بين الكلّ وخارجه سواء تعلّق الأمر العلاقة اللّغوية أم العلاقات الإقتصادية والسّياسية... بناءاً على ذلك لن يكون الإختيار إلاّ بين استراتيجيتين:

1 - ان نحاول الخروج منه وفلق البناء، دون أن نغيّر من موقعنا وذلك بالفحص عما تنطوي عليه اشكاليتنا مستعملين ضدّ البناء الأدوات والأحجار التّي نتوفر عليها داخل البيت، أي داخل اللّغة كذلك.

2 - ان نغيّر من موقعنا، منفصلين عنه بغتة، مقيمين تواً في الخارج مؤكدين الإنفصال والإختلاف.

إنّ الكتابة الجديدة ينبغي أن تلعب اللّغتين معا: وهذا يعني أن نتكلم عدّة لغات وأن ننتج نصوصا متعدّدة، في ذات الوقت» (13). إنه فكر الاختلاف الذي لابدّ منه، وعن طريقه نفجر القشرة الصلبة للحتميات، ونشيّد مقبرة للبنيات البالية. عن طريق الإنشاء والبناء للمصطلح والمفهوم Concept وإنتاجه من الموضوع: (النّص/التراث) ذاته، وهو ما يطلق عليه بإنطولوجية النّص، أي تحليل النص بالنص. وهذه إشكالية أخرى يعاني منها الفكر العربي المعاصر. وهذا ما يعبّر عنه فعل الرفض لهذه الكتابة في التّراث، ازاء وفي سبيل ما لم يكتب بعد.

وفي الأخير أجد نفسي مشدودا لفقرة للمفكر المغربي - سالم يفوت - هذا مضمونها: «إن أخطر وهم مازال يعاني منه الفكر الفلسفي العربي، هو وهم العثور على موقف فلسفي بديل، لأن فيه تجاهلا لكون الفلسفة استراتيجية، أستراتيجية أساسها خلخلة مختلف المفاهيم وتقويض كل الركائز من أجل أفول الاصنام» (14).

الهوامش والمراجع:

(*) - عن التّراث والحداثة والمنهج في الفكر العربي المعاصر - مواجهات أولية -: هو جزء من مشروع دراسة مطولة بعنوان: «التراث والكتابة» بحث حول اشكالية المنهج وإنتاج المفهوم في الفكر العربي المعاصر.

1 ـ محمد عابد الجابري/ نحن والتراث ـ دار الطليعة ـ ط2 ـ بيروت ـ ص18 .

2 ـ طيب تيزيني/ من التراث إلى الثورة ـ حول نظرية مقترحة في التّراث العربي ـ ج/1 ـ دار ابن خلدون ـ ط1 ـ 1978 ـ ص6.

3 ـ أنظر المقدّمة المنهجية المطولة للنزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية ـ لحسين مروة ـ ط5-1985 ـ دار الفارابي.

4 ـ أنظر في/ عبد السلام بنعبد العالي: التراث والهوية: دراسات في الفكر الفلسفي في المغرب ـ ط1. 1988 ـ دارتوبقال ص14.

5 ـ مطاع صفدى/ استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية. ط1 ـ 1986 ـ مركز الانماء العربي ص245.

6 ـ بول ريكور/ ماهو النص، مجلة العرب والفكر العالمي. العدد 12 ـ فريق 1990 ص66.

7 ـ مطاع صفدى/ أزمة الفكر العربي في منهجياته مجلة الفكر العربي العدد 1 ـ جوان 1978 ص19.

8 ـ محمد محجوب/ عن السيد ولد أباه: أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر. مجلة المستقبل العربي ـ العدد 154 ـ مارس 1991 ـ ص53.

9 ـ هاشم صالح/ حول مفهوم الحس التاريخي وضرورة تنميته لادراك معنى التفاوت التاريخي بين العرب والغرب. ـ مجلة الوحدة ـ العدد 81 جويلية 1991 ـ ص16.

10 ـ هنري لوفيفر/ ماالحداثة؟ ترجمة كاظم جهاد، ط1. 1983، وابن رشد ص8.

11 ـ عبد الله العروى/ مفهوم الأدلوجة ـ المركز الثقافي العربي ـ ط1. 1983، ص9.

12 ـ ميشيل فوكو/ نظام الخطاب ـ ترجمة د/ محمد سبيلا. ط1. 1984، دار التنوير، ص9.

13 ـ جاك دريدا/ التفكيك والاستنطاق ـ ترجمة كاظم جهاد ـ مجلة الكرمل ـ العدد 17، 1985.

14 ـ سالم يفوت وأخرون/ الفلسفة والفكر العلمي، في الفلسفة العربية المعاصرة: مواقف ودراسات. مركز دراسات الوحدة العربية- ط1- 1988 ص 145

التراث وإشكالية النهضة في الخطاب العربي المعاصر

عبد المجيد بوقربة
باحث جزائري

مقدمة

يتوزع هذا البحث على ثلاثة أقسام وهي:

القسم الأول: ويشمل النقطتين التاليتين:

1 ـ تحديد الإطار المرجعي، أي السياق الثقافي الذي أفرز اشكالية النهضة والتراث.

2 ـ قراءة تكوينية للنظريات والتصورات النهضوية التي نتجت عن هذه الاشكالية.

القسم الثاني: قراءة بنيوية تهدف إلى الكشف عن السلطات الإبستمولوجية التي أطرت هذه النظريات والتصورات النهضوية.

القسم الثالث: تفكيك الإطار المرجعي السّابق وإعادة بناء إطار مرجعي جديد تؤول فيه إشكالية النهضة والتراث إلى إشكالية التقدم وتحقيق الوعي التاريخي على صعيد الفكر العربي المعاصر.

المستقبل العربي العدد 151 السنة 14 ايلول (سبتمبر) 1991 ص 75 ـ 96

القسم الأول

ليس من السهل، بل لعله من غير الممكن أيضا، تحديد تاريخ ظهور مسألة التراث في الخطاب العربي [1]. وتلك ظاهرة تنسحب على جميع المسائل التي عرفها مسار الثقافة العربية، خصوصا عندما يتعلق الأمر بنقل مسألة من معناها اللّغوي التداولي إلى معنى إشكالي فكري مغاير له. إن هذا النوع من المسائل النظرية لا يستقر ولا يكتسب هويته الذاتية بوصفه كائنا معرفيا إلا بعد مرحلة طويلة من الاستهلاك الفكري يكون فيها ملتبسا بالمعنى السابق في الوقت نفسه الذي يعمل فيه على تضمين معاني جديدة تكون هي الأخرى في طور التدقيق والاستقرار إذن، فسيغدو من قبيل التقريب فقط القول إن هذه المسألة أو تلك قد ولدت بمناسبة كذا، أو إنما كان ظهورها نتيجة هذا الشخص أو ذاك. غير أن عملية التعرف إلى طبيعة الإطار المرجعي، أي السياق الثقافي الذي أنتجها، تصبح ضرورية هنا، فإلى هذا الإطار المرجعي يجب أن نتجه باهتمامنا الآن.

يمكن القول مبدئيا إن نوع التصور الذي حمل رواد الفكر في القرن السابق لمشروع "النهضة" كان سببا في ظهور مشكلة التراث، إذ بدلا من أن ينطلق هؤلاء الرواد في تشييد حلمهم النهضوي من الحاضر ومكوّناته الفعلية راحوا يتصورون النهضة إما في القفز على الماضي وذلك بـ "تخريج الرجل العربي العصري الذي لا يرجع تاريخه إلى أكثر من خمسمئة سنة"[2] من التاريخ الأوروبي، وإمّا في الاعتبار القائل بـ "أن لا يصلح آخر هذه الأمة إلاّ بما صلح به أولها"[3]. إذن، فكلا التصورين على الرغم من الاختلاف الظاهر بينهما، كان في حقيقة الأمر يصدر عن المنطق نفسه الذي يعتبر النهضة مشروعا للماضي سواء من أجل إحيائه أو إلغائه. أمّا الحاضر ومستجداته فقد ظلّ يكتسي في غالب الأحيان صورة الغياب الكلّ، وبالتالي كانت نتيجة هذا التصور: استمرار القديم لا في "أحشاء" الجديد يغنيه ويؤصّله، بل استمراره إلى جنبه يضايقه ويكبّله.

لنكتف الآن بالقول إن اشكالية التراث في الخطاب العربي المعاصر قضية لا معنى لها إلاّ داخل التصور النهضوي الذي يفرض نفسه كإطار مرجعي لهذا الخطاب، ولنتعرف إليه من خلال النصوص التالية:

"التاريخ لا يعيد نفسه، ولو فعل لدار حول نفسه. فلا يكون هناك ارتقاء إلى أعلى أو تقدم إلى الأمام، وإنّما تكون هناك حركة دائرية تنتهي إلى حيث ابتدأت، وإنما التاريخ يعيد المشكلات التي تشبه المشكلات القديمة ويقدّم لها الحلول التي تشبه أو لا تشبه الحلول القديمة. ولكنها لا تطابقها، إذ هي تجري على مستوى أعلى. أي التاريخ يدور، ولكن في حركة لولبية كلّما انتهى من دورة صعد درجة إلى أعلى وقام بدورة أخرى. ونحن في هذه الأيام نعاني مشكلة، بل مشكلات فلسفية، كتلك التي عانتها أوروبا في نهضتها الأولى في ايطاليا ونهضتها الثانية في فرنسا. إنّنا في أزمة فلسفية من حيث أسلوب الحياة ومن حيث نظام المجتمع الذي يجب أن نعيش فيه. ونحن أيضا في تنازع بقاء مع أمم كبيرة وصغيرة"(4). لقد انطلقت في أيامنا حيوية جديدة في بلادنا تجدد القيم والاوزان في معاني الحياة والاجتماع والرقي.ولكننا لانزال في اختلاط و ارتباك وتردد ،لانعرف هل نأخذ بالقيم القديمة أم بالقيم الجديدة؟ماهي النهضة ،هل هي القيم القديمة؟إن أسوء ماأخشاه أن ننتصر علي المستعمرين ونطردهم.و أن ننتصر على المستغلين ونخضعهم.ثم نعجز أن نهزم القرون الوسطي في حياتنا ونعود الي دعوة "عودوا الي القدماء"(11).

إن قضية "النهضة" التي يدافع عنها الخطاب الليبرالي العربي قضية غريبة حقا.فهو يرفض منذ البداية دعوة السلفي الاصلاحية لانها محكومة في نظره برؤية غيبية للحياة،في حين أن النهضة الصحيحة يجب أن تنطلق من كسرها وتؤسس مبادئ ثقافية علمية بديلة عنها.ولكن ماهو البديل "الثقافي العلمي" الذي يقترحه الليبرالي العربي كأساس للنهضة المنشودة ؟

من هذه النقطة بالذات ينكشف انفصام الليبرالي وتهافت اطروحته،فهو يريد "تخريج الرجل العربي العصري" بالفعل،ولكن ليس بواسطة طرد القدماء كما كان يدعي،بل باستبدالهم بفريق من القدماء الغربيين،بحيث نتحول من هيمنة الشافعي وإبن الرشيد وسيبويه والأصمعي الي هيمنة ابسن وروسو وماركس وداروين .اما اعادة بناء الذات العربية الحاضرة،أما تحقيق إستقلالها التاريخي التام عن كل النماذج،فذلك لم يعه صاحبنا ،وبالتالي كانت مرافعته لا تختلف من حيث اسلوبها ونوع الهم الذي يؤطرها عن باقي مرافعات السلفي والماركسي والتوفيقي، كما سنري.

لقد كان الخطاب السلفي ولا يزال خطابا من أجل العقل،وينوه به ويدعو إلى الاحتكام اليه،غير أن نظرته للعقل تجد اطارها المرجعي في الاشتقاق اللغويالذي يعتبر العقل مأخوذا من:"عقلت البعير"(6) أي إذا جمعت قوائمه ومنعته من الحركة كما تستمد وظيفتها من كونها "تعقل عن الله "اما بفكر ونظر" أو ب "بصيرة ومعرفة ".إنها في الواقع لا تختلف من حيث ناحية مضمونها وطبيعتها عن "العقل الاشعري" الذي عرفه الغزالي تعريفا جامعا،مانعا،عندما وصفه بأنه "العقل الذي يدل على صدق النبي ثم يعزل

نفسه[7] .وأخيرا إنه العقل الذي حدده رائد السلفية الحديثة في:"تحرير الفكر من قيد التقليد،وفهم الدين على طريقة سلف الامة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه،وتقلل من خلطه و خبطه ...وأنه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم،باعثا على البحث في اسرار الكون،داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة،مطالبا بالعويل عليها في ادب النفس وإصلاح العمل ..."[8].

إن الأدوات المعرفية والمفاهيم النظرية التي يفكر بواسطتها السلفي العربي هي نفسها الأدوات والمفاهيم التي كانت تشكّل من قبل العالم المعرفي للمجتمع الإسلامي في العصر الوسيط، لذلك، فالسلفي حينما يدعو إلى استعادتها من أجل تأسيس "الصحوة الاسلامية"، لا يسأل: هل تنتمي هذه المفاهيم إلى شبكة الأثار التي خلّفتها فينا سيرورتنا الثقافية التاريخية؟ بل يسكت عن ذلك، مبرزاً الجانب الآخر من المسألة، وهو أننا نعيش "اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم" حتى أن الكثير مما نحسبه الآن "ثقافة اسلامية ومراجع اسلامية وفلسفة اسلامية وتفكيرا اسلاميا، هو كذلك من صنع هذه الجاهلية"[9].

لماذا يسكت السلفي عن هذا السؤال؟ لماذا يلغي كل ما في الحاضر بدعوى أنه من صنع الجاهلية؟.

يبدو أن الحقيقة "المؤلمة" التي يجتهد الخطاب السلفي في قمعها بمختلف آليات الكبت اللاشعورية متضمنة في تركيبة وعيه النهضوي. فتنامي الخلافة الاسلامية لم يكن ممكنًا تاريخيا إلاّ بزوال الآخر المنافس، أقصد الامبراطوريتين الفارسية والرومانية. ولما كان سقوط الآخر يعني شرطًا ضروريًا في مسلسل التطور الاسلامي، فإن الخطاب السلفي الذي انتدب ذاته لهذه المهمة التاريخية، أي اعادة بعث الاسلام وتسلّم قيادة الانسانية[10] لا يمكن أن يكون معقولاً على الأقل بينه وبين نفسه إلاّ بإلغاء هذا الشرط، وهل ثمة من سبيل إلى ذلك سوى اعتماد القياس والتشبيه؟. تشبيه الحاضر بالماضي ليتأتى تغييره و "الثورة" عليه.

ذلك هو الدافع الحقيقي لسكوت السلفي عن هذا الشرط التاريخي، ومهما يكن، فإن خطابه يبقى أكثر معقولية في نظرنا من خطاب اللّيبرالي العربي، لأنه يتكلم من داخل إطار مرجعي حقيقي يمنحه الانسجام والقوة، بخلاف صاحبنا اللّيبرالي المتطفل، الذي لا تاريخ له.

إذا كان السلفي واللّيبرالي يقرآن النهضة في القفز على الحاضر لا في إعادة صنعه وبنائه، فهل الماركسي العربي كذلك؟ أي هل ينتمي إلى التّصور السّابق نفسه؟ لنستمع إليه، فهو أدرى بوصف "بضاعته".

لعلّ أبرز فلسفية وايديولوجية - في نظر المثقف الماركسي - شغلت ولا تزال تشغل المفكرين الاشتراكيين منذ منتصف الخمسينيات وإلى اليوم هي كالآتي: "الاشتراكية الضرورية والواجبة للوطن العربي، جزءا وكلاً، أهي الأفكار المتولدة من الاشتراكية العلمية، أم هي الأفكار المتولّدة من تغيرات المجتمع العربي"؟(11).

إن الإشكالية التي يصدر عنها الماركسي العربي، كما هو واضح من صيغة السؤال، لا تبعد كثيراً عن إطار التّصور النهضوي الذي ينتظم نظيريه السلفي واللّيبرالي، رغم أنه يتهمهما ويصنّفهما ضمن **"البرجوازية الصغيرة"** صاحبة **"الايديولوجيا الانتهازية"**. ذلك أنه هو أيضا، حينما ينصرف بفكره إلى ضرورة البحث عن "نظرية ثورية عربية قومية"(12)، يقفز فجأة على ما يجب البدء به، أعني الواقع ومتطلباته، ليطرح بديلاً عن مشكلة العلاقة بين الاشتراكية "العلمية" والتراث العربي في صيغ انشائية توليفية تفتقد العمق والوحدة المنطقية... وفي قول هذا الأخير ما معقدة بقدر ما أصبحت مشكلة من أبرز مشكلات الفكر المعاصر. ومن هنا أصبح من غير الممكن حلّها في المرحلة الحاضرة إلاّ على أساس ايديولوجي. وإذا كان الفكر البرجوازي العربي يحاول (...) أن يحلّ المشكلة وفقًا لمواقفه الايديولوجية، فقد حان الوقت، إذن، للفكر العربي الثوري أن يقدّم الحلول لها وفقًا لايديولوجيته الثورية"(13) ولكن ما هي الكيفية التي يقترحها الفكر الثوري لحل مشكلة التراث؟.

يرى الماركسي العربي أن كيفية حلّ هذه المشكلة لا يمكن أن تكون صحيحة وحقيقية إلاّ في ضوء المنهج المادي التاريخي الذي يهتم أساسًا بإبراز الجوانب المادية المشرقة في تفكير القدماء، وذلك من أجل توظيفها توظيفًا ايديولوجيًا يوفّر القاعدة الفكرية التي تخدم مصالح الفئات الاجتماعية ذات التوجه الاشتراكي التقدمي. غير أن موضوعة الانطلاق من منجزات الحاضر واعتمادها في فهم التراث(14) جعلت المثقف الماركسي يسقط غالبًا ضحية النزعة الاطلاقية التي لا تراعي في استنتاجاتها نسبية الفضاء الفكري الذي كان ينتظم القدماء، بل نحتت منه واقعًا "طوباويًا" يعزلها عما افتقدته في واقع "النضال" اليومي.

لِنَفُضّ الطرف الآن عن الطابع التوليفي المتناقض الذي يحكم وعي المثقف الماركسي غير الواعي بنفسه، ونصغ إلى تفاصيل أخرى يسردها صاحب الوضعية المنطقية بخصوص أزمته الروحية.

"لم تكن قد أتيحت لكاتب هذه الصفحات في معظم أعوامه الماضية فرصة طويلة الأمد تمكّنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من ألوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوروبي - قديم أو حديث - حتى سبقت إلى خواطرهم ظنون بأنّ ذلك هو الفكر الانساني الذي لا فكر

سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه. ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعوامًا بعد أعوام: الفكر الأوروبي دراسته وهو طالب، والفكر الأوروبي تدريسه وهو أستاذ، والفكر الأوروبي مسلاته كلما أراد التسلية في أوقات الفراغ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيئه إلاّ أصداء مفكّكة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلمحها وهي طافية على أسطر الكاتبين. ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلقة، فلقد فوجيء وهو في أنضج سنيّه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الثقافية الراهنة، ليست هي: كم أخذنا من ثقافات الغرب وكم ينبغي لنا أن نزيد، إذ لو كان الأمر كذلك لهان، فما علينا عندئذ إلاّ أن نضاعف من سرعة المطابع، ونزيد من عدد المترجمين، فإذا الثقافات الغربية قد رصّت على رفوفنا بالألوف بعد أن كانت ترصّ بالمئين، لكن لا، ليست هذه هي المشكلة، وإنما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟ إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والأصيل في تجاور، بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا فنقول: هذا هو شكسبير قائم إلى جوار أبي العلاء، فكيف إذن يكون الطريق"؟[15].

نعم ذلك هو السؤال الكبير الذي أفزع المثقف الوضعي بعدما أمضى فترة طويلة من عمره يدعو إلى ضرورة تبنّي "فلسفة علمية" والتّخلي عن "خرافة الميتافيزيقيا" ظنًا منه أن: "لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلاّ إذا بترنا التراث بترا، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علمًا وحضارة ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم"[16]. والحضارة كما يقول صاحب الوضعية المنطقية: "وحدة لا تتجزأ، فإمّا أن نقبلها من أصحابها ـ وأصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وأمريكا بلا نزاع ـ وإمّا أن نرفضها، وليس في الأمر خيار بحيث ننتقي جانبا ونترك جانبا كما دعا إلى ذلك الداعون إلى اعتدال"[17].

إذن، فالأزمة الحقيقية التي تعانيها الثقافة العربية ـ في نظر "الفيلسوف" الوضعي، ليست هي: كم أخذنا من حضارة الغرب وكم ينبغي أن نزيد؟ بل هي: كيف نوائم بين الفكر الأوروبي الوافد إلينا وبين تراثنا القديم بحيث يندمج الاثنان في نظرة واحدة دون أن يكون اندماجهما تجاوراً بين متنافرين، ولكن: "يأتي تضافراً تنسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر نسج اللحمة والسدى"[18].

بناء على هذه الرؤية "الجديدة" التي تستقرئ متطلبات التغيير في الثقافة العربية يحاول "فيلسوفنا" أن يجد مخرجا لوضعيتنا الفكرية الراهنة، فيلجأ إلى تراث الفلسفة البرغماتية، يستلهمه الحل ثم يكون جوابه هو أن: "تأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقا عمليا، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة... فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذي

نحييه من التراث، وأمّا ما لا ينفع نفعا عمليا تطبيقيا فهو الذي نتركه غير آسفين"(19).

إن رؤية المثقف الوضعي، كما يظهر هنا، محكومة على طول الخط بمبادىء الوضعية المنطقية وبطريقة تعاملها مع موضوعاتها، حتى أنه لما تساءل عن الكيفية التي يطبّق بها ذلك المبدأ، لم يجد أمامه إلاّ أسلوب الفلاسفة الوضعيين الذي يقضي بالفصل بين شكل القضية ومحتواها تماما كما يفصل في الرياضيات بين قالب المعادلة ومكوناتها، وفي المنطق بين صورة القضية ومحتواها، فكان جوابه هذه المرّة هو: أن نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التي جعلوها موضوع البحث. وذلك لأنه يبعد جدا - لتطاول الزمن بيننا وبينهم - أن تكون مشكلات حياتنا اليوم هي نفسها مشكلاتهم، وإذن، لم يعد يجدي أن أحصر بحثي في مشكلاتهم التي طويت موضوعاتها طيّا، ولكن الذي قد يعود علينا بالنفع العظيم، من حيث الحفاظ على كيان لنا عربي الخصائص، هو أن تنظر إلى الأمور بمثل ما نظروا، أو قل بعبارة حيث الحفاظ على كيان لنا عربي الخصائص، هو أن ننظر إلى الأمور بمثل ما نظروا، أو قل بعبارة أخرى، أن نحتكم في حلول مشكلاتنا إلى المعايير نفسها التي كانوا قد احتكموا هم إليها"(20).

هكذا ينتهي التطواف بصاحب الوضعية المنطقية في أروقة التراث القديم إلى تبنّي فلسفة توفيقية هجينة، فلسفة تبشر بميتافيزيقيا كانت من قبل "خرافة" وتروّج لبضاعة كلامية كانت ترى فيها مادة للتسلية في أوقات الفراغ(21) فهل نستنتج هنا أن الفكر العربي المعاصر قد بلغ مع المثقف الوضعي التوفيقي مرحلة يمكن تسميتها بـ "عنق الزجاجة"، أم نؤجل الحكم إلى حين الاستماع إلى مرافعات أخرى؟.

"التراث والتجديد يعبّران عن موقف طبيعي للغاية. فالماضي والحاضر كلاهما معاشان في الشعور، ووصف الشعور هو في نفس الوقت وصف للمخزون النفسي المتراكم من الموروث في تفاعله مع الواقع الحاضر، اسقاطا من الماضي أو رؤية للحاضر. فتحليل التراث هو في نفس الوقت تحليل لعقليتنا المعاصرة وبيان أسباب معوقاتها، وتحليل عقليتنا المعاصرة هو في نفس الوقت تحليل للتراث لما كان التراث القديم مكونا رئيسيا في عقليتنا المعاصرة، ومن ثم يسهل علينا رؤية الحاضر في الماضي. فالتراث والتجديد يؤسسان معا علما جديدا هو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك؛ ووصف للماضي على أنه حاضر معاش، خاصة في بيئة كتلك التي نعيشها حيث الحضارة فيها مازالت قيمة، وحيث الموروث ما زال مقبولا. فالحديث عن القديم يمكن من رؤية العصر فيه، وكلما أوغل الباحث في القديم وفك رموزه، وحلّ طلاسمه، أمكن رؤية العصر، والقضاء على المعوقات في القديم إلى الأبد، وإبراز مواطن القوة والأصالة لتأسيس نهضتنا المعاصرة"(22).

إن الذي يستمع إلى هذه العبارات يظن للوهلة الأولى ظنا قويا أننا هنا إزاء خطاب جديد للعقل السلفي عن نفسه، وبالتالي أمام بداية جديدة لتأسيس وعي نهضوي في الخطاب العربي المعاصر. غير أن الحقيقة ليست كذلك فسرعان ما يكتشف المستمع أن القضية لا تتعلق بتحليل القديم ونقده قصد توظيفه في بناء الحاضر، بل القضية في عمقها لدى السلفي اليساري تؤول إلى نوع من الاختيار العفوي بين عدد من الحلول "البدائل" ينطوي عليها التراث العربي. فالتجسيم مثلا: "وهو الاختيار القديم المرفوض قد يثير الأذهان حاليا في الربط بين الله وسيناء، بين التوحيد وفلسطين فالفصل القديم بين الخالق والمخلوق كان دفاعا عن الخالق ضدّ ثقافات المخلوق القديمة. ولكن الحال قد تغيرُ الآن، وأصبحت مأساتنا هي مكاسبنا القديمة، الفصل بين الخالق والمخلوق، ومطلبنا هو ما ها جمناه قديما، الربط بين الله والعالم: لقد ساد الاختيار الأشعري أكثر من عشرة قرون، وقد تكون هذه السيادة إحدى معوقات العصر لأنها تعطي الأولوية لله في الفعل وفي العلم وفي الحكم وفي التقييم، في حين أن وجداننا المعاصر يعاني من ضياع أخذ زمام المبادرة منه باسم الله مرة، وباسم السلطان مرة أخرى. ومن ثم، فالاختيار البديل، الاختيار الاعتزالي، الذي لم يسد لسوء الحظ إلاّ قرنا أو قرنين من الزمان، بلغت الحضارة الإسلامية فيهما الذروة، هذا الإختيار قد يكون أكثر تعبيرا عن حاجات العصر، وأكثر تلبية لمطالبه. ما رفضناهُ قديما قد نقبله حديثا، وما قبلناه قديما قد نرفضه حديثا، فكل الاحتمالات أمامنا متساوية، كما كان الحال عند القدماء فقبلوا منها ما عبّر عن حاجات عصرهم. وخطأنا نحن أننا نأخذ الاختيار نفسه بالرغم من تغير حاجات العصر، فقد رفض المذهب الطبيعي قديما لأنه كان خطرا على التوحيد وفاعليته، ولكنه قد يقبل حاليا لأن فيه عود الإنسان إلى الطبيعة منظرا إياها، وفاعلا فيها، ومكتشفا قوانينها بدلاً من قصم نفسه عنها، وإسقاطها من حسابه بالتركيز على التوحيد القديم. مهمة "التراث والتجديد"، إذن، هي إعادة كل الاحتمالات القديمة بل ووضع احتمالات جديدة، واختيار أنسبها لحاجات العصر، إذ لا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليه، بل لا يوجد إلاّ مقياس عملي. فالاختيار المتبع الفعّال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب"(23).

هل نحتاج هذه المرة أيضا إلى التأكيد على الطابع الانتقائي والبرغماتي الملازم للخطاب العربي الذي لا يستطيع أن يخطط للنهضة إلاّ عبر "البدائل" التي يستعيرها من هذا الطرف أو ذاك دون أن يعمل على تبيئتها وتحيينها، حتى لا تتحول لديه إلى موضوع قياس؟ لنكتف بهذا القدر، فعدوى التناقض والتهافت في "العقل العربي" لا تقف عند هذا الحد، إنما تطال اتجاهات أكثر "عصرية" كما كنا نعتقد.

تحتل قضية "العقلانية" موقع الصدارة في إشكالية المثقف التوفيقي، الذي يعتبر أن نقطة الضعف الخطيرة في مشروع النهضة العربية الحديثة، ترجع إلى غياب "نقد العقل" في الخطاب النهضوي، إذ لم يدرك رواد النهضة العربية ـ في نظره ـ أن "سلاح النقد" يجب أن يسبقه أو يرافقه على الأقل "نقد السلاح"

لذلك راحوا يتصوّرون النهضة ويخططون لها "إما بعقول "أعدّت للماضي"، حسب تعبير غرامشي، وإمّا بمفاهيم انتجها "حاضر" غير حاضرهم. حاضر كان قد أصبح هو الآخر في مواطنه ماضيا ثم تجاوزه" (24). وبناء عليه فإن أي مشروع أو محاولة تستهدف النهوض بالواقع العربي من بؤرة التخلف لن تكون هي نفسها في المستوى المطلوب أو ذات مفعول حقيقي، ما لم تعِ أن البداية الأساسية هي تلك الشبكة من الآثار التي خلّفتها فينا سيرورتنا الثقافية الطويلة منذ انبثاق "العقل العربي" في "عصر التدوين"، عصر البناء الشامل للثقافة العربية.

نعم، لقد كان هذا المنطلق في حدّ ذاته خطوة ايجابية نحو تشييد الحلم النهضوي: وبالرغم من أننا هنا لا نختلف مع المثقف التوفيقي حول أهمية "نقد الذات" لتشييد البداية الفعلية للنهظة العربية، غير أن نوع البداية التي اختارها المؤلف كنقطة انطلاق لهذه النهضة تبقى في نظرنا مفتوحة للنقاش، إذ لماذا يجعل عملية تحديث العقل العربي وتجديده متوقفة فقط على الانتظام في تراث المدرسة الأندلسية دون غيره؟.

الان ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون كانوا هم الممثل الوحيد لنزعة العقل والتجديد في تراثنا، كما يقول؟ (25).

كلا، إن مؤلفنا يدرك تماما أن هؤلاء الأعلام ليسوا نتاج أنفسهم، بقدم ما هم نتاج الماضي، كل الماضي، ولكن "عدوى" الانتقائية التجزيئية فوّتت عليه، أن المسألة ليست هي: أن نأخذ ما نشاء ونترك ما نشاء، بل المسألة هي: **كيف نتعامل مع التراث في كليته، تعاملا نقديا، يعيد إليه تاريخيته ويحقق له انسجامه ونسبيته؟.**

إذن، وبعد التعرّف إلى طبيعة الإطار الرجعي الذي أفرز اشكالية النهضة والتراث في الخطاب العربي المعاصر، ما الذي يمكننا الآن أن نضيفه كخلاصة عامة إلى هذا القسم؟.

إنه لغني عن البيان، القول إن إشكالية الأصالة والمعاصرة ما كان لها أن تشغل كل ذلك الحيز الهام من تاريخنا الفكري، لو أن رواد النهضة انطلقوا مما كان ينبغي البدء به، أعني إعادة تأسيس التاريخ على صعيد الوعي بصورة تحقق للذات العربية استقلالها التاريخي، وتعمل في الوقت نفسه على ترتيب العلاقة بينها وبين تراثها، بحيث لا يصبح هذا الأخير طرفا ضاغطا يزاحم الحاضر في عقر داره ويسلبه صيرورته، أما وأنهم لم يفعلوا، فقد كان من المنتظر أن يؤدي بهم تصورهم إلى خيار خاطيء بين ماض دون مستقبل، وبين مستقبل دون ماض، فكانت النتيجة تعطّل مشروع "النهضة العربية" واجترار الفكر النهضوي للقضايا نفسها دون تحقيق أدنى تقدم.

القسم الثاني

كانت هذه الفقرة، كما رأينا، هي الخلاصة العامة التي ختمنا بها تحليلنا للتصور النهضوي الذي يفرض نفسه إطاراً مرجعيا للخطاب العربي المعاصر. وبالرغم من تأكيدنا على أهميته كعامل رئيسي في تأطير إشكالية النهضة والتراث داخل الاتجاهات والتيارات التقليدية التي تتقاسم الفكر العربي الحديث، إلاّ أننا لم نشر بعد إلى طبيعته الابستملوجية، أي ما يجعل منه شرطا أساسيا تفقد من دونه تلك الشبكة من العلاقات التي يقيمها المثقف العربي بين مختلف الأطراف المتصارعة داخل وعيه، معقوليتها، أعني فعاليتها كمحدّدات لا يمكن تبريرها إلاّ بواسطة الآخر الذي تستمد منه اجرائيتها.

لنستعن باديء ذي بدء بهذه المحدّدات للكشف عن الطبيعة البنيوية للتصور النهضوي، وذلك قبل استخلاص النتائج الختامية.

لقد ارتبط وعي النهضة لدى المجتمع العربي الحديث تاريخيا بنموذجين حضاريين هما: النموذج الأوروبي الذي كان تحدّيه له عسكريا وعلميا المهماز الذي أيقظ وعيه بهذه النهضة، والنموذج العربي الاسلامي الذي كان ولا يزال يشكّل، بالنسبة إليه، السند الوحيد الذي لا بدّ منه لعملية تأكيد الذات أمام هذا التّحدي الحضاري الأجنبي. ولما كان النموذج الغربي يحمل في آن واحد الحرّية والقمع - المبادىء الليبرالية والتدخل الاستعماري - والنموذج الاسلامي يقدم نفسه أيضا عبر سلسلة من التخلف والانحطاط التاريخي، فقد كان لا بدّ من أن يأتي اختيار أحد النموذجين كنقطة انطلاق للنهضة العربية مصحوبا بنوع من التوتر النفسي شبيه بذلك الذي يسمّيه بلويلر Bleuler (26) - التجاذب الوجداني (Ambivalence) حيث تمتزج في ذات الفرد مشاعر الحب والكراهية إزاء الموضوع نفسه. ومن هنا، كما يؤكد أحد الباحثين (27)، تلك البطانة الوجدانية التي تلفّ الخطاب النهضوي العربي، إذ تجعل منه بالرغم من الأهداف التي غازلها أو ألحّ في تبنّيها، خطابا متوترا يتميز بما يتميز به كل خطاب تقوده العاطفة والانفعال، أعني الحذف والتهميش تارة والإظهار والتضخيم تارة أخرى إن تبني النموذج الأوروبي كان يقتضي من المثقف الليبرالي السكوت عن الجانب الاستعماري فيه، غير أن هذا السكوت لم يكن ممكنا نظرا لأن الاستعمار جزء موضوعي من تطور البرجوازية الغربية، كما أن تبنّي النموذج الإسلامي من طرف المثقف السلفي قد تطلّب منه هو أيضا السكوت عن قرون طويلة من الإنحطاط والتخلف، في حين تشكّل هذه القرون ميراثا أساسيا في تركيبة وعيه النهضوي، الأمر الذي يعني أن هذا السكوت غير ممكن كذلك، وبالتالي فلا بدّ من حضورها بكيفية أو بأخرى داخل الإطار نفسه الذي يشده إليه.

نعم، كان يمكن لنوع من الحيل النفسية أن تنجح في إخفاء الجانب المسكوت عنه عند هذا الطرف أو

ذاك، لو أن المثقف العربي قد اكتفى بما اختاره من أحد النموذجين، ولم يدخل في سجال مع النموذج الآخر قوامه فضح المسكوت عنه، أما وأنه لم يستطع الاختيار إلاّ في ظل مواجهة يخوضها ضدّ الآخر، فقد ألغي تأثير الرقابة اللاشعورية، وبالتالي فتح المجال واسعا أمام عودة المكبوت retour du réfoulé (28) الأمر الذي انعكس على سلوكه الفكري بخصوص اشكالية "النهضة"، فأصبح خطابه غير مؤسس التأسيس الكافي يعبّر في الأعمّ الأغلب عن تطلعات ذاتية وليس عن حقائق موضوعية عما يجده المثقف في نفسه من انفعالات أزاء الأحداث وليس عن منطق هذه الأحداث.

هذا عن النموذجين الحضاريين اللذين يحددان وعي النهضة في المجتمع العربي. أما عن المحدّد الثالث، فيمكننا أن نمثل له بالعلاقة العكسية التي تربط الوعي النهضوي بالواقع الاجتماعي، إذ انه كلما اشتدت وطأة الحاضر على نفوس المثقفين العرب ازداد اطراد تضخم حلمهم النهضوي بسرعة مذهلة تتجاوز كل الامكانات الفعلية التي يزخر بها تاريخهم، بحيث لا تصبح النهضة مجرد استجابة طبيعية لمشاكل يفرزها الواقع الحياتي، كما هو حال المجتمعات الأخرى، إنما تتحول لديهم بفعل الاستجابة المقلوبة لهذا الوعي إلى أولية من أوليات الهروب عن طريق الانغلاق في النموذج الذي يتمسكون به، لا فرق في ذلك بين من يأخذ بالنموذج الأوروبي وبين من يأخذ بالنموذج الاسلامي، أو بين من يؤلف بين أحسن ما في النموذجين.

ثلاثة عناصر، إذن، تعمل على تحديد الوعي النهضوي العربي وتأطيره، **النموذج الغربي والنموذج الإسلامي والواقع الاجتماعي**، والمهم عندنا ليس هذه النماذج بحد ذاتها، بل العلاقة التي تقوم بينها على صعيد هذا الوعي المبشر بالنهضة، العلاقة التي تؤسس خطابه فتوجهه هذه الوجهة أو تلك.

لنكتف في البداية بظاهرة تضخم الطموح النهضوي، ولنحاول أن نرى كيف تتطابق عكسيا مع واقع التخلف والانحطاط الذي يعيشه المثقف العربي.

كتب أحد المفكرين في نهاية الستينيات من القرن العشرين قائلا: "وكنا نحن روّاد العصر الأول (يقصد عصر الاكتشاف الجغرافي) إذ كانت مواطننا العربية منذ خمسة آلاف عام المواطن الأولى للحضارة الانسانية، وكانت أراضيها القواعد الأولى للإنسان المنطلق لارتياد المحيطات والقارات. وقدمت حضارتنا الأصول الأولى لعلوم رواد العصر الثاني، بل إن أساطيرنا وأدياننا وفلسفاتنا هي التي قدمت الصور والرؤى الأولى للإنسان الكوني فالأرض لم تكن أبدا حدّاً لفكرنا أو خيالنا أو اعتقادنا، بل كانت دائما منطلقنا للتطلع لما وراء الأرض وما وراء الطبيعة وما وراء العالم. وظلّ الإنسان الكوني ضالتنا المنشودة، وظلّ هو في نظرنا الكون الأكبر وكلّ ما حوله الكون الأصغر. وها هم مهندسو رحلة أبوليو ـ 11 يقرّون لنا بهذه الأسبقية، ويعترفون بأن مغامرة مركبتهم الناجحة هي تتويج لأربعة آلاف عام من الجهد الإنساني في سبيل

التّعرف إلى الكون وفي سبيل اكتشاف القمر. ولكننا مع ذلك، نجد أنفسنا اليوم متفرجين لا مشاركين في عملية اكتشاف الكونين الأكبر والأصغر. ونجد الذين اقتبسوا منا رؤانا ومعارفنا وعلومنا أصبحوا هم الذين يضعون هذه الرؤى والمعارف والعلوم موضع التطبيق، وأصبح لهم في كل لحظة اكتشاف علمي جديد أو اختراع تكنولوجي جديد قد تكون له شجرة نسب تعود به إلى جذوره الأولى في شرقنا الأدنى القديم وفي مواطننا العربية الوسطوية، ولكننا ما نزال نحن مع هذه الجذور العريقة للشجرة في باطن الأرض، بينما بلغت فروعها المخضرة مع سوانا كواكب الفضاء السيارة. ونحن على يقين أنه ما دام لنا أصل الشجرة، فلا بدّ لنا أن نبلغ فروعها المتسامية في الفضاء. وكما صنعنا الحضارة بالأمس، فسنعود لصنعها في الغد، وكما قدّمنا العلم بالأمس فسنعود لتقديمه في الغد(29).

إن من يرجع إلى الفترة التي كتب فيها هذا النص تسهل عليه رؤية الدوافع التي كانت وراء هذه الاستنتاجات الاطلاقية. ورغم كل ذلك، فلسنا هنا بصدد مناقشة معتقدات المؤلف. إن ما يهمنا هو ما سجلناه سلفا بخصوص ظاهرة التضخم في الطموح النهضوي. ذلك أن القول بقيام حضارة عربية جديدة في مستوى الحضارة الأوروبية نفسه انطلاقا: "من أن ما تم في الأمس يمكن صنعه اليوم"، لهو في الحقيقة قول مجاف للعلم والمنطق، بل أكثر من ذلك، يتكشف عن مغالطة وسذاجة في فهم التاريخ، فحركة التطور اللاّ متكافئ في التاريخ البشري لا تسير دوما في المستوى نفسه من التطور، إنما تسير عبر أشكال من القطع والاستمرارية تختلف باختلاف الظروف الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهي كما يبدو لا تتماثل حتى لدى المجتمعات الواحدة، فكيف تتماثل بين مجتمعين وفترتين تاريخيتين متباعدتين؟.

إن النتيجة التي تترتب على هذا النوع من التفكير هي: إن المثقفين العرب حين "يخططون" للنهضة لا يخططون لها كبديل عن الحاضر الذي يعيشون فيه، بديل يجب تشييده من الحاضر وفي ضوء مكوناته وحاجاته، مما يجعل صورة البديل تفتني في أذهانهم بممارسة النهضة، بل إنما يخططون لها من خلال نماذج جاهزة، نماذج أخذة في الابتعاد عنهم باستمرار: النموذج الاسلامي الذي يتوغل في الماضي بصورة تجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية، والنموذج الأوروبي الذي يزداد مع الزمن بعدا في المستقبل بصورة تجعل أيضا احتمالات اللحاق به تنعدم أمام اطراد التطور الامتكافىء.

هذا عن المثقف الليبرالي، أما إذا انتقلنا إلى ممثلي التجاه الأصولي والاتجاه القومي، فإن وتيرة الطموح في المشروع النهضوي ستتضاعف بصورة تلغي عامل الزمان والمكان، وتجعل علاقتهم بالنموذج المرجعي تتحول إلى الحلول محله والذوبان فيه، بدل أن يعملوا على إغنائه واستلهامه.

يقول أحد أقطاب الأصولية المعاصرة بعد أن ألح على ضرورة التخلي عن كل الحلول "المستوردة" مايلي: "إن المستقرىء للصراع الدائر في العالم، والأزمة الروحية والنفسية التي يمرّ بها ، والتخبط

الاجتماعي الذي يرزح تحته، والتحلل الخلقي الذي يشكو منه عقلاؤه سيهتدي إلى أن الاتجاه الذي لا بدّ أن يسود العالم هو الاسلام. فقد أفلس الغرب في قيادته، وعجز عن حمل الأمانة. والعالم اليوم في حاجة إلى رسالة جديدة، تحمل حضارة جديدة، حضارة عالمية انسانية، أخلاقية ربّانية، لا شرقية ولا غربية، حضارة تجمع بين الإيمان والعلم، وتمزج بين المادة والروح، وتوفّق بين حريّة الفرد ومصلحة المجتمع وليس في الغرب من يحمل هذه الرسالة، ويؤدي للعالم هذه الأمانة، لا في المعسكر الرأسمالي، ولا في المعسكر الإشتراكي، وكلاهما فرع لشجرة واحدة، هي الشجرة الملعونة في القرآن وفي كل كتب السماء: شجرة "المادية" الخبيثة. إنما صاحب هذه الحضارة المنشودة، وهي الرسالة الموعودة هي الإسلام... الإسلام الذي أنشأ من قبل خير أمة اخرجت للناس، وصنع أمثل حضارة عرفها التاريخ(30).

ويعبّر كاتب قومي كذلك عن الظاهرة نفسها من منظار يجمع بين النموذج العربي الإسلامي (بوصفه نموذجا عربيا بالأساس) والنموذج الأوروبي قائلا: "لن ينبعث ابداع العرب إلا من خلال انبعاث ابداع العالم ثانية على صورة مشروعه الثقافي الرحماني، ذلك ما يقوله خطاب حضارته المنصرمة إذ لم يخرج العرب من جاهليتهم إلاّ وهم يخرجون العالم حولهم من جاهليته" ثم يضيف. "وتبقى محاولة أن ينتزع العربي عقلانية الحضارة الأوروبية الموشكة على الانتحار"(31).

لا يكاد يختلف "منطق" المثقف الماركسي العربي عن منطق نظيريه الأصولي والقومي، إذ لا فرق بينهم إلا في نوع الإطار المرجعي الذي يفكر كل منهم داخله. أما ميكانيزم التفكير وثوابته فواحدة. ذلك أن المثقف الماركسي حينما يتكلم على الاشتراكية لا يرى فيها محاولة لتقليص الفارق الحضاري قصد اللحاق بركب الأمم المتطورة فحسب، بل يربط بينها وبين "قيادة" الانسانية بالكيفية نفسها التي تحدث بها رفيقة السلفي، إذ يكتب هو أيضا ليقول: "إن أهم ما ميّز الإشتراكية كنظام جديد يحرّر المجتمع من الاستغلال والعبودية ومن التناقض التناحري بين الطبقات لمصلحة تطور أكثر إنسجاما واتساقا للمجتمع، وأكثر توفيرا للخيرات المادية، وأكثر تلبية لحاجات الانسان فيه، هو أنه - أي المجتمع الاشتراكي - قد حمل معه الطموح التاريخي العريق عند الانسان لتحرره من كل القيود التي شكلت في المجتمعات الطبقية عوائق أمام تطور طاقاته الابداعية، وتحقيق حلمه بالسعادة، وتوفير الشروط التي تؤمن له ازدهار شخصيته كفرد له مميزاته وخصائصه ونزعاته وطبائعه وتفاصيل تكوينه النفسي وأسلوبه الخاص في التعبير عن ذاته، وكجزء من المجتمع، مندمج فيه وفاعل ومساهم في تطويره، من موقعه المتميز كفرد حرّ في مجتمع حرّ. من هنا إصرار الماركسية الدائم على أن الإنسان هو أثمن رأسمال في العالم، وأن كل أمر يجري في المجتمع والطبيعة ينبغي أن يتم في خدمته ولتأمين السعادة له. إلاّ أن الإنسان الذي يتمحور حوله كل الصراع، وكل البرامج التي حملتها الأديان والعقائد منذ فجر التاريخ، وكل ما تحمله الاشتراكية من احلام

ومطامح، إنما تتحقق إنسانيته، من حيث هو كائن اجتماعي، بالجمع بين فرديته التي ينبغي أن تأخذ كل مداها من التحرر، وما ينبغي أن ينسجه من علاقات اجتماعية، بعضها تنظّمه القوانين السائدة في المجتمع، وبعضها الآخر تتحكم فيه قوانين خاصة دائمة التغير والتنوع"(32).

هل نحتاج بعد كل ما تقدم إلى التأكيد على الطابع المأساوي اللاعقلاني الذي يلف اشكالية "النهضة" في الوعي العربي؟ النهضة التي تقوم على مجرد الإحساس بالفارق، الفارق الذي يفصل بين واقع التخلف الذي يعيشه المثقفون العرب، وواقع التطور الذي يقدمه لهم أحد النموذجين الحضاريين: النموذج الإسلامي في الماضي، والنموذج الأوروبي في الحاضر، مما يجعل الخطاب النهضوي العربي خطاب مقارنة ومقايسة، بدل أن يكون خطاب نقد وتحليل، تحليل "الواقع العربي" قصد بناء نموذج حضاري يرتبط فيه ابتداء التفكير بالنهضة ببدايتها، أعني بمنطلقاتها وثوابتها.

بعد تعرّفنا إلى ظاهرة التضخم في الطموح النهضوي، ننتقل الآن إلى المحدّدين الآخرين، النموذج الإسلامي والنموذج الأوروبي، لنرى كيف يؤطران وعي النهضة لدى ممثلي التيارات التقليدية في الخطاب العربي المعاصر. لنبتدىء بالنموذج الاسلامي فهو الأسبق تاريخيا.

عندما يقرّر رائد السلفية الحديثة في الجزائر أن العرب والمسلمين عامة لن ينهضوا إلاّ بمثل ما نهض به أجدادهم بالأمس(32) قائلا: "إن النهضات ـ في حقيقة معناها ـ تجديد واصلاح، ولا يكون التجديد إلاّ لشيء تقادم، ولا يكون الاصلاح إلاّ لشيء فسد. فالتجديد والاصلاح وصفان عارضان والشيء في ذاته هو"(33)، إنما يعبّر في الحقيقة عن تمسكه بمنظومة مغلقة من التصورات هي تلك التي يمده بها النموذج الثقافي الاسلامي في الماضي. لقد فكّر داعي الأصولية، إذن، في نهضة المسلمين ضمن مفاهيم الحقل الايديولوجي القديم وداخل إشكاليته. هكذا نجده يعتبر العرب الأقحاح الذين كانوا بالأمس مجرد قبائل متقاتلة تقاتل إبادة في سبيل الحد الأدنى للبقاء الذي يشبه اللابقاء، ينقلبون بسرّ هذه العقيدة المباركة إلى أمة واحدة ذات دولة قوية دانت لها امبراطوريات العالم القديم. نعم إن الوهن الذي دبّ في شرايين الدولة الاسلامية هو في نظر شيخنا أمر طارىء بسبب جرائيم التفرق في الدّين(34)، وبالضبط بعد: "حوادث الخلاف"، لذلك فاستعادة المسلمين لنهضتهم لن تكون إلاّ بالعودة إلى مرحلة ما قبل "ظهور الخلاف" التي تعني في المنظور السلفي ـ بل في التاريخ العربي ـ مرحلة ما قبل ظهور التفكير الفلسفي الذي أرسى ركائزه متكلمو المعتزلة والفلاسفة والعلماء.

إن السؤال الذي يترتب على أعقاب هذا الطرح هو: ما الذي يجعل أطروحة الأصولي معقولة، ما الذي يبررها في نظر صاحبها؟.

لقد سبق أن تعرضنا عندما كنا بصدد قراءة الخطاب السلفي (34) للحقيقة الثاوية في تركيبه هذا الخطاب، حيث بيّنا أن أهمّ العناصر التي ميّزت ولا تزال تميّز بنية الخطاب السلفي منذ انبثاق النهضة العربية في أوائل القرن السّابق تتمثل في سكوته المستمر عن أحد الجوانب الموضوعية في نهضة الماضي، وهي أن العرب ما كان بإمكانهم أن يؤسسوا نهضتهم الاسلامية إلاّ في ظلّ غياب الآخر المنافس، أقصد الامبراطوريتين الفارسية والرومانية. وسواء اعتبرنا أن سقوط هاتين الامبراطوريتين كان سبب الفتح العربي الاسلامي، أم تبنّينا الرأي القائل إن سقوطهما هو نتيجة التأثير الذي مارسته عليهما الحروب الطويلة الدائرة بينهما منذ زمن بعيد، فإننا في الواقع صرّحنا بذلك أو لم نصرّح نصدر عن قناعة لاشعورية معاكسة هي أن نهضة العرب اليوم لا يمكنها أن تتأسس ثانية إلاّ إذا سقط الآخر المنافس لها، أي أوروبا، الأمر الذي ينسّق الأطروحة التي يدافع عنها الخطاب من أساسها ويفضح جانب اللامعقول فيها.

نعم، لقد كان سكوت الخطاب السلفي عن غياب الآخر في نهضة العرب بالأمس نظيرا لسكوته عن غيابه في نهضتنا اليوم، ومع كل ذلك فلا أحد يستطيع أن يقلّل من دور الاستعمار في عرقلة نهضة المجتمعات العربية وإجهاض كل تحرك ذاتي تقوم به هذه المجتمعات نحو تحقيق حلمها المشروع في التقدّم والوحدة. غير أن عملية ربط نهضة العرب بسقوط أوروبا عن طريق إدعاءات من مثل (الإسراف في الماديات وإهمال الروحيات أو الصّراع الطبقي في المجتمعات الرأسمالية) ليس سوى أسلوب من أساليب التمويه والكذب على الذات. ذلك أن سقوط الغرب في الخطاب النهضوي العربي يمليه في حقيقة الأمر الاعتقاد المقموع باستحالة النهضة القيادية للعرب والمسلمين مع حضور أوروبا كنهضة قائمة، وإذن، فلا بدّ من سقوطها.

من هنا يجب أن ننظر أيضا إلى مقولة "انهيار البرجوازية الكونية" المهيمنة على الخطاب الماركسي العربي؛ إن هذا الخطاب يقدم "انهيار الطبقة البرجوازية عالميا" لا كأمنية ولا كرغبة ـ كما هو الحال لا شعوريا ـ إنما يقدّمها كنتيجة حتمية لجملة من الأسباب أهمها في نظر أحد ممثليه هو: "رفض هذه الطبقة لحركة التخالف والتحويل في حركة التاريخ، فهو، إذن، دليل على انتماء هذه الطبقة، في صيرورتها التاريخية إلى الماضي، بمعنى أنها الماضي الذي هو في حركة التاريخ. هذا الحاضر الذي يمضي إلى زواله في ضرورة انتقاله إلى زمان آخر مختلف هو الزمن الاشتراكي".(35).

قلت إن هذا النوع من التفسير الذي يلجأ إليه الخطاب النهضوي العربي للتأكيد على أطروحاته ليس في الواقع سوى أسلوب من أساليب التمويه على حقيقة الشعور الدفين باستحالة "الزعامة النهضوية" للعرب في ظلّ الوجود الأوروبي، فهو لا يبرّر عدم قدرة العرب على تخطي وضعية التخلف والتبعية للغير، كما تقرّ بذلك معادلة سقوط الغرب، بل يبرّر فشل هذا الخطاب ذاته في صياغة مشروعه المستقبلي

انطلاقا من مقتضيات واقعه، واستسلامه بالتالي للحلم وهواجسه.

في ضوء هذه الملاحظات السّابقة يمكننا الآن أن نتبين كذلك حقيقة الموقف اللّيبرالي القائل: "لا أستطيع أن أتصور نهضة عصرية شرقية ما لم تقم على المبادىء الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون"[36]، الذي يسكت هو الآخر أيضا عن أهم الوقائع التاريخية المكوّنة للنهضة الأوروبية في الحاضر، وهي أن مبادىء الحرية والمساواة والدستور والنظرة العلمية الموضوعية للكون كانت في المجتمع الغربي حصيلة تراكم اجتماعي ـ اقتصادي، وأن أوروبا عندما حقّقت هذه القفزة المعرفية الكيفية لم يكن هناك من يعوق نهضتها بأي شكل من الأشكال (استعمار، تدخّل أجنبي...)، بل بالعكس كان الآخر بالنسبة إليها موضوعا لتصورها، لذلك تحوّلت هي نفسها إلى أداة من أدوات القمع. قلت إن اللّيبرالي العربي لا يتقبل هذا الاعتراض، لا يريد أن يسمعه أو يفكّر فيه، لأن استحضار هذا الشرط التاريخي سيهبط اللّثام عما هو "مبعد و مقموع" في خطابه وبالتالي سيفضح هذا الخطاب وينسفه نسفا، ولما كان المثقف اللّيبرالي يدرك بصورة لا واعية أنه إذا ترك هذا العنصر يتسلل إلى خطابه سيفسد عليه دعوته، لم يتردد في الإعلان عن رفضه أوروبا الاستعمار والامبريالية، بل أكثر من ذلك طالب بمحاربتها عن طريق العودة إلى اللّيبرالية الأصلية[37] ليبرالية الحرية والأخوة والمساواة.

نخلص من كل ما تقدّم، إذن، إلى النتيجة العامة التالية وهي: إن محاولة تأسيس خطاب نهضوي عربي في مستوى التّحدي نفسه الذي يجابه به الظرف التاريخي المثقفين العرب لن تكون إلاّ بقطيعة ابستمولوجية مع هواجس التصور السّابق الذي رفض نفسه، كما أسلفنا إطارا مرجعيا للخطاب العربي المعاصر، قطيعة قوامها التحرر من شروط اللامعقولة التي يفترضها هذا التصور كعامل رئيسي لقيام النهضة العربية بحيث يتحول المشكل الذي يعانيه المثقفون العرب من مشكل صياغة "نسخة" مطابقة للنهضة النموذجية إلى قضية الاستقلال الذاتي وتحقيق الوحدة والتقدم، الأمر الذي يعني كذلك تحرير الخطاب النهضوي ذاته من اشكالياته الزائفة وتأثيراتها على الوجدان العربي الراهن ليرتفع إلى المستوى العقلاني الذي يمكّنه من التفكير في مشروعه المستقبلي انطلاقا من التحليل العلمي للواقع العياني بدلا من التفكير فيه إنطلاقا من شراغل الحلم وهواجيسه.

القسم الثالث

كانت المسألة الأساسية التي ظلت تفرض نفسها علينا خلال القسمين السابقين للبحث، تتمحور حول طبيعة التصور النهضوي الذي ينتظم التيارات التقليدية للخطاب العربي المعاصر، وبالرغم من الملاحظات التي أبديناها بخصوص تدشين قطيعة ابستمولوجية مع هذا التصور لإعادة بناء الخطاب العربي بصورة تضمن له استقلاليته التاريخية، إلا أن هذه التحديدات ما زالت لم تستبعد كل الأسئلة المتعلقة بهذه القطيعة، إذ كيف يمكن الانطلاق من التراث لبلورة الحسّ التاريخي التزامني على صعيد الوعي العربي؟ وهل موضعة التأسيس التاريخي للتراث في الوعي هذه كفيلة بأن تعيد إلى الذات قدرتها على انتاج الفعل المعرفي التنويري؟ أسئلة متشابكة يستدعي بعضها بعضا، يحاول هذا القسم أن يجيب عنها، ويهمنا هنا أن نرسم حدوده وآفاقه مع بيان طبيعته.

لا شكّ أن المتبع لما كتب حول التراث الفكري العربي الاسلامي خلال العقود المنصرمة من هذا القرن، سيلاحظ سيطرة نزعة من التأويل التاريخاني للتراث على الباحثين في هذا المجال، وأعني بالتأويل التاريخاني كل نظرة تقع خارج سياق التفكير المعرفي الذي أنتج هذا التراث، والذي هو في آن واحد عطاء تاريخي ومنظومة من العلاقات الثقافية التي تحدّد آلية الصيرورة لدى وعي المجتمعات التي يشكل التراث مقوّما أساسيا في فكرها الحضاري واتجاه رؤيتها إلى الكون. إن هذه النظرة سواء تسترت بدافع الرغبة في إبراز "الوجوه المشرقة" و "الأصالة" و "النزعات المادية"، أو تسترت بدافع الكشف عن البنيات الأزلية التي تعيق التطور (38)، تشترك جميعها في خاصية واحدة هي ما أسميناها سابقا بالنظرة التي يغلب عليها طابع التأويل التاريخاني، وذلك كما سنرى على حساب التأريخ الابستمولوجي، أي على حساب دور التراث في تأسيس التاريخ في وعينا الثقافي.

لنتعرف بادىء ذي بدء إلى الصورة التي يكتسيها التراث داخل الوعي العربي المعاصر، من خلال المستويات التالية:

1 - المستوى التاريخي

إن الصورة السائدة اليوم في الوعي العربي المعاصر عن تاريخ التراث الاسلامي عموما، هي صورة ساذجة وبدائية تماما، لذلك تبدو "منطقية" لا تحتاج إلى برهان، إننا نتصور التراث العربي الإسلامي يبدأ مسيرته التاريخية في نقطة معينة داخل ما يسمّى "العصر الجاهلي" (39) وهو فترة زمنية يرقى تاريخها، على حسب تقديرات الباحثين، إلى مئة وخمسين سنة قبل ظهور الإسلام، الذي تشهد معه الحضارة العربية

فضاءات جديدة للتفاعل والعطاء لكنها لن تلبث أن تتقلص وتتلاشى (دلالة على التوقف والانحطاط) لتواصل بعد ذلك تموّجاتها مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي حين يبدأ ما يعرف حاليا بـ "عصر النهضة العربية الحديثة".

نعم، إنها صورة بدائية وساذجة فعلا، لكن المهم عندنا ليس هو ما تحاول أن تكتمه هذه الصورة أو تبرهن عليه، بل الأهم هو إجرائيتها على صعيد الوعي، فهل تمد أصحابها بوعي تاريخي منسجم، أم هي بالعكس من ذلك تعمل على أن تكرس فيهم، عبر هذا الوعي المشوه، إطارا مرجعيا يفتقد الصيرورة والتزامن، ولا يقوم إلا على التنافس والتمزّق؟ ذلك هو السؤال الذي نطمح إلى الإجابة عنه، عن طريق فحص أسس هذا التصور التاريخي وآلياته الداخلية.

إذا أمعنّا النظر جيدا في هذه الصورة، فإننا سنجد أنفسنا ليس أمام بداية واحدة للفكر العربي، بل أمام ثلاث بدايات تشكّل كل منها عالما قائما بذاته يكفي نفسه بنفسه. فهناك أولا البداية الممتدة من نقطة ما داخل العصر الجاهلي، وهناك ثانيا الانطلاقة التي يؤرخ لها ببداية ظهور الاسلام، وهناك ثالثا وأخيرا البداية التي ترتبط باليقظة العربية الحديثة في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي. إذن، فنحن هنا إزاء ثلاث بدايات تقدم كل واحدة نفسها على أنها الانطلاقة الفعلية لمسيرة الفكر العربي التاريخية. ولا نظن أن أحدا من العرب المعاصرين يستطيع أن يقول مع شيء من الجدّية إن العصر الاسلامي، أي البداية الثانية للفكر العربي كان نتيجة للعصر الجاهلي أو استمرارا له، كما أن عصر النهضة كان نتيجة للعصر الاسلامي أو استمرارا له. ولا يتعلّق الأمر هنا بوجود قطيعة بين العصور تدفع مسار التطور من درجة أدنى إلى درجة أعلى، بل فقط بعوالم ثلاثة يؤخذ كل منها على صعيد الوعي التاريخي بمفرده وفي استقلال مطلق عن سواه.

إن السؤال الذي يطرح بجدّ هنا هو: كيف سنؤرّخ للفكر العربي، وإلى أية بداية (عصر) سنستنده؟.

إذا نحن سلّمنا سلفا برأي من يقول إن العص الجاهلي هو وحده الإطار المرجعي للتراث العربي، فإنّ المشكلة ستكون هنا مضاعفة. فمن جهة الزمان معلوم أن مئة وخمسين سنة وحدة زمنية غير كفيلة بإنتاج ثقافة بيانية في مستوى الثقافة واللّغة العربية نفسه، إذ لا يستطيع المرء أن يتصور - إلا من وجهة نظر لا تاريخية - أن هذه الثقافة البيانية الرفيعة هي وليدة قرن ونصف من الزمان. نعم لقد ظهر الإسلام فوجد اللّغة العربية سواء بدلالاتها السّابقة المباشرة أم بالدلالات المستجدة غير المباشرة قادرة فعلا على التعبير عن دعوته بكل ما حملته من مبادىء ونظرات إلى الإنسان والطبيعة. غير أن هذه الواقعة الصحيحة لا يمكنها أن تنفي هذه الاستمرارية التاريخية عن اللّغة العربية، أعني أن اللّغة العربية ككل لغات العالم هي نتاج تاريخي من التطور الاجتماعي والثقافي، وهي على هذا الأساس شاءت أم كرهت تحمل معها عبر بنيتها

المعجمية والفيلولوجية ارهاصات الصيرورة التاريخية. وإذا كانت مرحلة الانقطاع النسب(40) الذي تعرضت له الحضارة العربية قد أضاعت على الأجيال اللاحقة حلقات أساسية من التطور الذي عرفته اللغة العربية والشعر الجاهلي، فإن هذا الانقطاع في الواقع لا يستطيع أن يمحو ما وراء تطورهما من تاريخ طويل استغرق قرونا عدّة سبقت ظهور الإسلام. هذا إذا نظرنا إلى المسألة كما قلب من جهة الزمان، أما إذا نظرنا إليها من الجهة الأخرى، أي المكان، فإنّ الصورة ستصبح أمامنا معتمة أكثر، ذلك أن العصر الجاهلي لا يشمل من الناحية المكانية إلاّ أجزاء معيّنة من شبه الجزيرة العربية، فأين نضع إذن باقي الأقطار العربية الأخرى؟ إن هذا السؤال لا يعني مطلقا أن هذه الأقطار لم تعش ما يسمى **"العصر الجاهلي"**، بل لقد عاشته بعديا، تمّ استعادته وترتيبه داخل الوعي العربي، ولكنه يعني أن اصطلاح "العصر الجاهلي" اصطلاح غير علمي لا يمثّل التاريخ الحقيقي للمجتمع العربي ولا يعرّف به، بل يعكس فقط ادانة أخلاقية دينية وموقفا ايديولوجيا اتخذه هذا المجتمع في ظروف تاريخية معيّنة، وبالتالي يجب أن يبقيا هناك مرتبطين بظروفهما لينفسح المجال لما هو تاريخي حقّا، أي لما هو صيرورة وتكامل ووحدة.

أما إذا أخذنا برأي من يجعل تاريخ الفكر العربي مبتدئا بتاريخ ظهور الاسلام، وكأنّ العرب لم يكن لهم وجود قبل هذا التاريخ، فإن المعطيات العلمية التي أظهرتها الأبحاث والحفريات الأثرية(41) تُثبت بما لا يدع مجالا للشك أن تاريخ العرب يرجع إلى عهود وأزمان ضاربة في القدم، وأنهم حيثما وجدوا وجودا حضاريا في الجنوب العربي، كانوا شعبا متمدنا على نحو ما كان الأشوريون والمصريون... إذ كشفت هذه الحفريات بقايا منشآت حضارية(42) تدلّ على أن العرب عرفوا في تلك الفترات التاريخية أشكالا معينة من التطور الحضاري. وإذا كان الباحث السوفياتي بليايف لا يجزم بمعرفة: "الأسباب المادية والرّوحية التي عملت على تأخّر الحضارة اليمنية وزوالها في أثناء الفترة السابقة لظهور الإسلام في عهد الملوك الحميريين بين عام 300و 535ق.م" (43)، فإن الصورة التي يمكن أن نستخلصها حتى الآن تشير إلى أن تاريخ العرب قبل الإسلام قد تعرّض كما ذكرت سابقا لحالة من الانقطاع النسبي إذ نقرأ في تصريحات المؤرخين أن أحداث الغزو الخارجي وأحداث الصراع الداخلي التي شهدتها المنطقة أدّت إلى اختلال في سيطرة الحميريين على الطرق التجارية الكبرى، واختلال في رعايتهم سدّ مأرب: "الذي كان العمود الفقري لتنظيم الري الاصطناعي طوال العام ولتطور الزراعة الكثيفة في المنطقة الجنوبية من الجزيرة. فقد أدى هذا الاختلال إلى انهدام السدّ وخراب الأراضي الزراعية وقطع حركة التطور في هذه المنطقة بهجرة أهلها إلى مناطق أخرى على أطراف الجزيرة، إذ هاجر الأزد (الغساسنة) إلى نواحي الشام، وهاجر التنوخيون إلى البحرين، وهاجر المناذرة إلى العراق ما بين الحيرة والأنبار، وهذا القطع هو العلامة الفارقة بين مرحلة الجاهلية الأخيرة ومراحلها السابقة التي كانت تحمل من مقومات التطور ما يصلح أن

يكون عاملا لدفع هذه المقومات نحو تطور أوسع وأعمق يشمل أقساما أخرى من شبه الجزيرة العربية (43).

وإذا انتقلنا الآن إلى البداية الثالثة للفكر العربي أعني عصر النهضة الحديثة، فإننا سنجد أنفسنا مرّة أخرى ازاء الظاهرة التي سجلناها سابقا بخصوص العصر الجاهلي، أي ظاهرة غياب التزامن على الصعيد المكاني للأقطار العربية. ذلك أن هذه النهضة التي تقترن عادة ببدايات القرن التاسع عشر الميلادي لا يكون لها معنى من ناحية المكان إلاّ بالنسبة إلى أقطار المشرق العربي (مصر والشام). أمّا باقي الأقطار العربية، أقطار المغرب العربي فقد عاشته بُعدا ما سبق أن عاشته مصر ومنطقة الشام بين أوائل القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين، الأمر الذي يعني أن في ربع قرن عرفت بلدان المغرب ما عرفته بلدان المشرق في قرن ونصف. أمّا قبل هذا الظرف، فقد كان المغرب يعيش ماضي النهضة في المشرق على أنه مستقبل النهضة في المغرب. ومن دون شكّ، فإنّ هذا التفاوت الزماني على صعيد المكان بين الأقطار العربية لا يقتصر فقط على علاقة المشرق العربي بالمغرب، بل يشمل كذلك علاقة أقطار بعضها ببعض.

لنختتم، إذن، هذا المستوى بتقرير النتائج الآتية:

1 ـ وجود تداخل بين البدايات (العصور) الثقافية في الفكر العربي المعاصر، مما يجعلها ذات زمن ثقافي واحد يعشيه المثقف العربي في أية جهة من الوطن العربي، كزمن ميت يشكّل إرثا ما هويا من شخصيته الفكرية وانتمائه الحضاري. أما السمة المميزة لهذا الزمن الثقافي فهي حضور هذه البدايات حضورا عشوائيا، أعني أننا لا نعيشها في وعينا أو تصوراتنا كمراحل من التطور ألغى اللاحق منها السابق، ولا كعصور ثقافية تتميز عن بعضها بخصائص ذاتية تجعلها متصلة أو منفصلة، إنما نعيشها بوصفها "جزرا ثقافية" مستقلة بعضها عن البعض الآخر، والنتيجة هي عندما ينتقل أحدنا بفكره من العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي، أو من العصر الإسلامي إلى عصر النهضة، لا يشعر أنه ينتقل من زمن إلى زمن آخر مغاير، بل يشعر فقط أنه يتجول بين عدد من الأمكنة، بين شعاب مكة وأسواق بغداد ومساجد قرطبة.

2 ـ وجود هوة تفصل بين الزمان والمكان على صعيد التاريخ الثقافي العربي، بحيث تبدو بعض البلدان العربية تعيش بعديا ما سبق أن عاشته مناطق أخرى، الأمر الذي يعكس فقدان التزامن الفكري بين شعوب الوطن العربي وأقطاره أو على الأقل عدم تحققه بصورة تلبي طموحات هذه الشعوب والأقطار نحو الوحدة والتقدم.

3 ـ تقودنا هاتان النتيجتان السابقتان إلى تقرير نتيجة أخرى تتعلق هذه المرّة بضرورة إعادة كتابة تاريخ الفكر العربي بصورة تحقق له تاريخيته على صعيد الوعي المعاصر. إن تاريخنا الثقافي السائد اليوم

هو مجرد انتاج بطرق مختلفة للتاريخ الثقافي نفسه الذي كتبه أجدادنا في العصور الماضية، في حدود امكاناتهم العلمية، وتحت ضغط الصراعات التي عاشوا فيها، لذلك يبدو حضوره في وعينا الراهن كما قلنا حضورا سلبيا، فهو لا يقدم إلينا انتقال الفكر العربي من حالة إلى أخرى، بل يقدّم فقط معرضا ثقافيا تجاور فيه الأفكار والمعارف القديمة الأفكار والمعارف الجديدة تماما مثلما تتجاور وتتزاحم البضائع القديمة والبضائع الجديدة خلال مدّة المعرض التجاري.

إن اعادة بناء التراث على صعيد الوعي العربي بصورة علمية لا يمكن أن تتأتي إلاّ عن طريق التأريخ الابستمولوجي، أقصد اعادة كتابة تاريخ ثقافتنا القومية انطلاقا من مقاييس وثوابت معرفية بدلا عمّا هو جار الآن من اعتماد مقاييس أجنبية سواء ما كان منها يتعلق بمجال الصراع والتقسيم السياسي (العصر الأموي - العباسي - الفاطمي - فرقة المعتزلة - الأشاعرة... الخ) أو بمجالات أخرى تنتمي إلى فضاءات معرفية وفكرية معاصرة أو ذات توجهات ومضامين لا تقع في الخط التاريخي المعرفي - الايديولوجي نفسه للثقافة العربية الإسلامية.

2 - المستوى المعرفي

عندما كنا بصدد تحليل التصور التاريخي الذي يكتسبه التراث داخل الوعي العربي المعاصر، تراءت لنا موضوعة التأريخ الابستمولوجي التي قصدنا بها أن تكون قاعدة لإنشاء حضور جديدة للتاريخ بديل عن التصور النهضوي السائد. لأن التراث كما بيّنا في حينه ليس سوى عطاء تاريخي ومنظومة من العلاقات الثقافية التي تحدد آلية الصيرورة لدى وعي المجتمعات التي يشكّل الماضي الثقافي مقوما أساسيا في تفكيرها الحضاري واتجاه رؤيتها إلى الكون. ولما كان الهدف بالنسبة إلى موضوعنا لا يتعلق بالتراث، وإنما بالوعي به كنتاج معرفي، فإننا سنحصر انتباهنا فقط في الكيفية التي ينظر بها الفكر العربي هنا في الحاضر إلى الفكر العربي هناك في الماضي، ولكن دائما مع هذا الشرط الذي يعتبر الجانب الابستمولوجي وحده دون غيره.

لنتعرّف أولاً إلى الكيفية التي يتحدد بها التراث داخل الوعي العربي المعاصر من خلال العرض الآتي:

إن العقل العربي في الوقت الراهن بناء على وجهة النظر التي تنطلق منها، هو جملة من الآليات والمفاهيم التي تقدمها الثقافة العربية الاسلامية إلى المنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو لنقل: تفرضها عليهم كنظام معرفي (44). ولما كانت الثقافة العربية بهذا المعنى، أي بوصفها مجموعة من الآليات والقواعد التي تحكم نظرة أبنائها، قد نمت ككيان مستقّل تبينت قسماته وتوضّحت حدوده خلال الفترة المعروفة في تاريخ هذه الثقافة بـ "عصر التدوين"، فإن كل صورة ارتسمت عن التاريخ الثقافي العربي سواء كانت تنتمي إلى العصور التي سبقت هذه الفترة أو إلى العصور التي تلتها لا يمكن أن تفهم

إلاّ بربطها نوعا من الربط بها... وبتعبير آخر، فعصر التدوين: "حاضر في الماضي العربي الاسلامي السّابق له وفي كل ماض آخر منظور إليه من داخل الثقافة العربية الاسلامية، كما هو حاضر في مختلف أنواع "الغد" التي أعقبته (= عصر التدوين). هو حاضر في كل ذلك بكل معطياته وصراعاته وتناقضاته الايديولوجية وأيضا - وهذا ما يهمنا بالدرجة الأولى، بكل مفاهيمه ورؤاه وأدواته المعرفية - إن المعطيات والصراعات والتناقضات التي عرفها عصر التدوين والتي تشكّل هويته التاريخية هي المسؤولة عن تعدد الحقول الايديولوجية والنظم المعرفية في الثقافة العربية، كما وأنها هي المسؤولة عن تعدّد المقولات وصراعها في العقل العربي"[43]. (تكوين العقل العربي ص 71) لذلك فالتحرر من تبعيتها التاريخية لا يمكن أن يتحقق إلاّ عن طريق الدخول في حوار نقدي مع التركة الثقافية بهدف الكشف عن السلطات الابستمولوجية التي تؤسس ما يعرف في التراث العربي بـ "البنية الثاوية أو المطمورة"[44]. أي البنية اللاشعورية المؤطرة لتصورات واعتقادات أبناء الثقافة العربية الاسلامية خلال مراحل تكوينهم الفكري، وبعد أن ينسوا ما تعلّموه وتلقوه في هذه الثقافة من آراء ونظريات ومذاهب بمختلف أنواع التلقي.

إذن، فالوضع الذي يحتله التراث، استنادا إلى العرض السابق، يتحدّد في أنه يمثّل منظومة من الإحداثيات التي تعطي الثقافة العربية خلال مرحلة تاريخية بنيتها اللاشعورية. وإذا كنا قد جعلنا من عصر التدوين الذي شهدته الخلافة العباسية[45] نقطة انطلاق لتشكّل هذه الأحداثيات فمردّ ذلك، في الواقع إلى أننا نفهم من عصر التدوين فقط شكله الابستمولوجي، أعني كونه ينتظم أساليب من التفكير وقواعد من التحليل لا زالت حتى الآن تقرر عملية المعرفة وكيفية انتاجها داخل الثقافة والفكر العربي.

إن المشروع النهضوي الذي تنزع إليه المجتمعات العربية سيبقى دون مفعول تارخي إذا لم تتحرر هذه المجتمعات من سيطرة الأطر المرجعية التي تهيمن على شتى التيارات النهضوية والثورية السائدة اليوم. فما دامت الخيوط التي نسجت هذه الأطر هي، إياها، لم تتغير لا في طريقة عملها ولا في طبيعة تركيبها، فإن الزمن، زمن التغيير داخل النهضة العربية، سيظل يتحرك في ثبات وكأن الأمر يتعلق بمصباح يشدّ إلى مركزه جميع التموجات المندفعة نحو مختلف الاتجاهات.

3 ـ المستوى الايديولوجي

لقد اعتمدنا حتى الآن في دراستنا المستويات التي يحتلها التراث الاسلامي داخل الوعي العربي الحديث والمعاصر، التمييز بين مكونّاته الأساسية الثلاثة: المكوّن التاريخي والمعرفي والايديولوجي. وبالرغم من وجاهة الملاحظات التي سقناها للتأكيد على الأهمية الاجرائية لهذا التمييز. إلاّ أن هذه الملاحظات مازالت لم تلمس بعد طبيعة الخاصية التي تنتظم الفكر العربيّ القديم والمعاصر جملة واحدة، أعني بها الخاصيّة المتمثلة بالفارق الذي يفصل المادة المعرفية عن الأهداف الايديولوجية لهذا الفكر.

نعم، ما من أحد يجادل في كون النتاج الفكري في العصر الحديث هو غير النتاج الثقافي في العصر الوسيط، ورغم كل ذلك فهما ينتميان إلى الاشكالية نفسها وهي: ان كلاً منهما عبارة عن قراءة أو قراءات متفاوتة لفكر آخر. وليس لتاريخه الخاص. وهكذا، فكما أن التراث القديم كان في القرون الوسطى قراءة لتراث آخر هو الفلسفة اليونانية (فلسفة أرسطو) كذلك كان الفكر العربي في العصر الحديث بدوره قراءة إمّا للتراث الإسلامي وإمّا للفكر الأوروبي، ولكن دائما ضمن الإطار نفسه، إطار التوظيف الايديولوجي للايديولوجيا.

طبعا، قد يبدو من تحصيل الحاصل القول إن في كل ايديولوجيا جانبا موضوعيا (المعرفي) وجانبا ذاتيا (الايديولوجي)، الجانب الموضوعي يعكس الخصوصية التي المحيط الثقافي والسياسي الذي أنتج هذه الايديولوجيا. أما الجانب الذاتي، فيتعلق بالتطلعات والمطامح الفئوية والطبقية التي يفرزها هذا المحيط. وإذا كانت كل ايديولوجيا تحيا وتستمر بواسطة الانسجام والتفاعل اللذين تستقيهما من انتمائها إلى المنظومة الفكرية والاجتماعية ذاتها التي تؤطر واقعا تاريخيا معينا، فإنّ أهم ما يميّز الايديولوجيا العربية في نظر أحد الباحثين هو كونها: "ايديولوجيا غير مطابقة". وهذا: "ليس لأنها لا تعبّر عن الرغبات والتطلعات العربية الراهنة، بل لأن الجانب مباشر، بل هو عبارة عن مفاهيم غير محدّدة وقوالب ايديولوجية مضببة تجد إطارها المرجعي، الاجتماعي، التاريخي، في واقع غير الواقع العربي الراهن (الواقع العربي في القرون الوسطى أو الواقع الأوروبي في العصر الحاضر)، مفاهيم وقوالب وظيفتها الأساسية التغطية على النقص في الجانب المعرفي داخل الخطاب الذي يوظفها. وبعبارة أخرى إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر يخفي، أو هو يحاول أن يخفي، ضعفه المعرفي وثغراته المنطقية بواسطة مضامين أيديولوجية ينقلها من هذه الجهة أو تلك. ومن هنا الطابع الدوغماتي المهيمن في هذا الخطاب، ذلك لأنه عندما تكون وظيفة الايديولوجيا في خطاب ما هي تعويض النقص المعرفي فيه، فإنّ أية معارضة أو اعتراض على الأطروحات التي يدافع عنها ستقابل من طرفه، لا بالاحتكام إلى الواقع بل بالمزيد من التمسك الايديولوجي بالايديولوجيا، أي بالمزيد من الإمعان في عملية التمويه الايديولوجي"(46).

ما نريد التأكيد عليه مجددا هنا هو ما يلزم من العلاقة بين الفكر والواقع، ذلك أن الحضور الايديولوجي للتراث في الوعي العربي لا تمليه، في حقيقة الأمر، المكوّنات الموضوعية لواقع المجتمعات العربية، وإنّما هو نتيجة اختلاف الأطر المرجعية المسلطة على الحاضر. وإذا كانت هذه الأطر، كما أوضحنا ذلك سابقا، هي من نتاج أنواع الصراعات التي شهدتها العصور الماضية، فبأي حق إذن يتمّ توظيفها في أهداف ومستجدات معاصرة لا تربطها أدنى علاقة بهذه الصراعات؟.

إنّ هذا التوظيف الايديولوجي اللامعقول لا يعني في اعتقادنا سوى جعل الحاضر العربي في حالة تبعية

عمياء للماضي، وبالتالي شلّ كل قدراته العقلية وامكاناته المادية عن طريق زجّها في مشاكل وقضايا مزيفة، أي قضايا أريد لها أصلا أن تنوب عن المشاكل الحقيقية التي تنخر الحاضر، مشاكل التجزئة والوحدة والتخلّف. لذلك، فإنّ أية محاولة لمجابهة هذا التّحدي الذي ترفعه في الدّاخل قوى التضليل والتغريب(47) يجب أن تعي أن البداية والمنطلق هو التأسيس العلمي للتراث على صعيد الوعي العربي بصورة تضمن للذات العربية تاريخيتها واستقلالها كذات منتجة وفاعلة عن جميع النماذج الكابحة.

إذن، فالسّؤال المتعلق بكيفية استعادة الوعي التاريخي (الماضي) ليس من الأسئلة النظرية التي تجد الجواب عنها في كمّ أو كيف من المعارف يقدّم إلى السائل، بل السّؤال المطروح، سؤال "عملي" تماما، يجد جوابه التدريجي المتنامي والمتجدد عبر الممارسة العقلانية النقدية، ولا بدّ من التأكيد على هذه الأوصاف رغم تداخل معانيها التي تستهدف مجالات الفكر والسّلوك والحياة. نعم، إنه من دون نقد العقل العربي وتحديثه لا يمكن تحديث أي شيء عربي آخر، لا الماضي الثقافي ولا مشاكل الحاضر والمستقبل، لأنّ التغيير إذا لم يلامس البنى اللاواعية في العقل سيبقى سطحيا وعارضا، بل وأكثر من ذلك، سيبقى بغير ضمانة أكيدة تؤمّن سلامة المسار والاستمرارية التاريخية.

الهوامش

(1) الواقع أن لفظ "التراث" لا يحمل في كتابات القدماء الشحنة الوجدانية والإيديولوجية التي نحملها في وعينا نحن العرب المعاصرين لأنهم لم يصطدموا في تصورهم لـ"النهضة" بالمشكلة ذاتها التي اصطدمنا بها اليوم (مشكلة الأصالة والمعاصرة).

(2) سلامة موسى، التثقيف الذاتي (القاهرة: مطبعة التقدم، [د.ت])، ص 80.

(3) محمد البشير الابراهيمي، آثار محمد البشير الإبراهيمي، 4 ج (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب 1978 ـ 1985)، ج 4، ص 75 وما بعدها.

(4) سلامة موسى، ما هي النهضة ومختارات أخرى، تقديم مصطفى ماضي (الجزائر: موفم للنشر، 1987)، ص 161 ـ 163.

(5) المصدر نفسه، ص 35.

(6) انظر مادة "عقل" في أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الافريقي المصري، لسان العرب، 15 ج (بيروت: دار صادر، [د.ت]) ج 11 وانظر أيضا تعريف الجرجاني للعقل أورده أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري في: مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتر، ط3 (اسطنبول: [د.ت])، 1939)، ص 480) تحقيق محيي الدين عبد الحميد 2 ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1939).

(7) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول (القاهرة: بولاق: المطبعة الأميرية، 1322هـ)، ج1، ص6.

(8) النص لمحمد عبده ذكره أحمد أمين، زعماء الاصلاح في العصر الحديث (بيروت: دار الكتاب، [د.ت])، ص 327.

(9) سيد قطب، معالم في الطريق (دمشق: دار دمشق، [د.ت])، ص 21 ـ 22.

(10) المصدر نفسه، ص 10.

(11) نسيب نمر، فلسفة الحركة الوطنية التحريرية (بيروت: دار الرائد العربي، [د.ت])، ص35.

(12) المصدر نفسه، ص 36.

(13) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ط5، 2 ج (بيروت: دار الفارابي، 1985)، ج1، ص 412.

(14) المصدر نفسه، ج1، ص26.

(15) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط7 (بيروت: دار الشروق، 1982)، ص 6.5.

(16) المصدر نفسه، ص 13.

(17) المصدر نفسه، ص 13.

(18) زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ط3 (بيروت: دار الشروق، 1981)، ص 7.

(19) محمود، تجديد الفكر العربي، ص 18.

(20) محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، ص 7.

(21) محمود، تجديد الفكر العربي، ص 241.

(22) حسن حنفي، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم (بيروت: دار التنوير، 1981)، ص 16 ـ 17.

(23) المصدر نفسه، ص 18.

(24) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ط3 (بيروت: دار الطليعة، 1988)، ص 7.

(25) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (الدار البيضاء: المركز الثقافي، 1985)، ص 566 و 586 ـ 587.

(26) انظر: جان لابلانش و ج.ب. بونتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة مصطفى حجازي (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1985)، ص 156.

(27) الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، ص 19

(28) انظر أيضا: لابلانش وبونتاليس المصدر نفسه، ص 374.

(29) حسن صعب، تحديث العقل العربي: دراسات حول الثورة الثقافية اللازمة للتقدم العربي في العصر الحديث، ط3 (بيروت: دار العلم للملايين، 1980)، ص. 7 ـ 8.

(30) يوسف القرضاوي، حتمية الحل الاسلامي: الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، ط15 (الجزائر: مكتبة رحاب، 1988)، ص9.

(31) مطاع صفدي مقال له في مجلة الفكر العربي المعاصر ذكره محمد عابد الجابري في: الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية، ص 21. كما نحيل القارىء في هذا الصدد إلى كتاب: ميشيل عفلق، في سبيل البعث، ط22 [د.م]: دار الحرية للطباعة، 1983)، ص 97 وما بعدها، إذ بإمكان القارىء أن يطلع مباشرة على هذه الظاهرة المثالية التي تطبع الأدبيات القومية في منتصف القرن العشرين.

(32) كريم مروة، "دور العوامل الروحية في تكوين الوعي الاشتراكي في المجتمعات العربية المعاصرة،" المستقبل العربي، السنة 11 العدد 118 (كانون الأول / ديسمبر 1988)، ص 7. هذا ولا تقتصر هذه الظاهرة فقط على النماذج التي يتخذ منها المثقفون العرب أطرا مرجعية يقرأون فيها نهضتهم، بل تشمل كذلك الشعارات الايديولوجية والخطب السياسية التي تتزين بها مواثيق الحكومات العربية ودساتيرها حيث نقرأ مثلا في الوثيقة التي قدّمها الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية بمصر عام 1962 ما خلاصته: "أن الجمهورية العربية المتحدة، منذ ثورة يوليو سنة 1952 أصبحت تمثل طليعة النضال العربي الحديث وقاعدته

وقلمته المحاربة. وان المجتمع، مجتمع الثورة الذي يبنيه الشعب العربي في مصر على دعائم الإيمان والحرية والكفاية والعمل والوحدة، هو النموذج التحرري التقدّمي الذي يتطلع إليه الشعب العربي كله". جمال عبد الناصر، وثائق ثورة يوليو، تقديم حسين زهوان (الجزائر: موفم للنشر، 1988)، ص 322. قلت إن من يقرأ هذا الكلام ويقارنه مع المكتسبات التي حققتها ثورة تموز / يوليو لشرائح المواطنين سواء في مصر العربية أو في فلسطين المحتلة سيجد الرابطة بتيمة بين مضامين هذه الشعارات (الحرية، العدل، الكرامة...) وبين مشخصاتها في أرض الواقع الفعلي، أنظر بهذا الصدد: عبد المجيد بو قربة، "نقد الخطاب الناصري،" دراسات عربية، السنة 27، العدد 2 (كانون الأول/ ديسمبر 1990) ص 35 - 39.

(33) الابراهيمي، آثار محمد البشير الابراهيمي، ج4، ص 75 وما بعدها.

(34) المصدر نفسه ج2، ص 570.

(35) المصدر نفسه، ج1، ص94، وانظر أيضا الفصل تحت عنوان، "فلسفة الاصلاح الديني"، ص87.

(36) انظر: القسم الأول من هذا البحث.

(37) مهدي عامل، أزمة الحضارة العربية ام أزمة البرجوازيات العربية؟، ط4 (بيروت: دار الفارابي، 1985)، ص304 - 305.

(38) موسى، ماهي النهضة ومختارات أخرى، ص140.

(39) المقصود بالليبرالية الأصلية هنا المقولة التي نادى بها عبد الله العروي بخصوص الدمج بين الليبرالية والماركسية. انظر: عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، (بيروت: دار الحقيقة، 1973)، ص11، ط3 (بيروت دار التنوير؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1985)، ص 45 وما بعدها.

(40) Abdelwahab Bouhdiba, Culture et Société (Tunis: Publication de l'Université de Tunis, 1978) p. 206.

وفي السياق نفسه تندرج محاولات بعض الكتّاب التي تضفي على مشكلة "الإبداع" في الفكر العربي نوعا من السكونية وذلك حينما تربطها ببنيات قارة غير قابلة للتطور.

(41) "الجاهلية" اصطلاح إسلامي لا يقصد به الجهل الذي يضاد العلم والمعرفة، بل المقصود منه كما يظهر من السّياق الذي استعمله فيه القرآن هو ما يرافق الجهل وينتج عنه، أي الفوضى وانعدام الوازع الجماعي سياسيا كان (الدولة) أو خلقيا (الدين)، قال تعالى: <<إذ جعل الذين كفروا في قلوبهم الحميّة، حميّة الجاهلية...>>، أنظر: القرآن الكريم، "سورة الفتح"، الآية 26. وفي قول النبي (ص) أيضا لأبي ذرّ الغفاري حين عيّر أمامه رجلا بأمه: "إنك امرؤ فيك جاهلية".

وقد قسم المؤرخون الاسلاميون الجاهلية إلى مرحلتين:

الجاهلية الأولى: وهي التي ولد فيها ابراهيم عليه السلام، والجاهلية الثانية: وهي التي ولد فيها النبي محمد - عليه الصلاة والسلام.

(42) يُسمي العلماء الانقطاع النسبي الذي تعرضت له الحضارة العربية بانهيار سد مأرب المعروف اسلاميا بـ "سيل العَرِم"؛ الذي انتهى كما تثبت الوثائق والحفريات التاريخية إلى خراب المدنيات العربية القديمة كدولة المعينين (1300 - 63 ق.م) والسبئيين (800 - 115 ق.م) والحميريين (115 ق.م - 525م) والقتبانيين كذلك (عاصرت هذه الدولة كلاًّ من المعينيين وسبئيين وسقطت عام 25 ق.م)، والواقع أن انهيار السدّ لم يكن فحسب نتيجة الحروب والغزوات الخارجية التي صرفت هذه الدول عن أن تتعهد السد بالرعاية والإهتمام المتواصل كما يرجع بعض الباحثين، بل إن انهياره كان أحد أنواع الاختلال الذي شهدته حركة تطور الحضارة العربية من الشكل الزراعي إلى الشكل الصناعي. فاستغراق العرب "الجاهليين" في انتاج المحاصيل الزراعية ذات القيمة التبادلية بسبب ازدهار العلاقات التجارية الدولية جعلت السكّان لا يهتمون برعاية السدّ في الوقت الذي لم تنضج فيه بعد ظروف هذا التحول التاريخي.

(43) يعود الفضل في ظهور هذه المعطيات بخصوص حضارة العرب قبل الإسلام إلى بعثات الحفريات الاستكشافية ومؤلفات الرحالين الأوروبيين في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين وما بين الحربين العالميتين في هذا القرن، اضافة إلى مؤلفات المؤرخين اليونان والرومان الكلاسيكيين والمؤرخين الاسلاميين في العصور الوسطى.

وهذه الأبحاث جميعها تضع بين أيدينا لائحة من المكتشفات والأخبار التي تدلّ على وجود حضارة عربية عريقة بمنطقة اليمن، مثل النقوش الكتابية على الحجر والمعادن والآثار المعمارية والسدود. انظر بهذا الصدد عبد العزيز سالم، تاريخ العرب في عصر الجاهلية (بيروت: دار النهضة العربية)، ص 14 ـ 56؛ مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ص 177 وما بعدها؛ ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، مكتبة = الدراسات الأدبية؛ 1، ط5 (القاهرة: دار المعارف 1978). وانظر أيضا: أحمد الصغير، "تاريخ اللغة العربية: قراءة جديدة للنقوش القديمة؛ الرد على ولفونسون" دراسة سيميائية أدبية لسانية (المغرب) العدد 1 (خريف 1987، ص 102 ـ 124؛ فؤاد سزكين، تاريخ تراث العربي، نقله إلى العربية فهمي أبو الفضل؛ مراجعة محمود فهمي حجازي، 2ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1971 ـ 1978)، ج1، ص 295 وما بعدها، وعبد المجيد بوقربة، "المضمون الاجتماعي لعقيدة التوحيد في الاسلام: قراءة تاريخية لعقيدة التوحيد في الاسلام"، دراسات عربية، السنة 25، العدد 5 (آذار / مارس 1989)، ص 8 ـ 30.

(44) من أمثلة المنشآت الحضارية التي كشفتها هذه الحفريات بقايا مسرح لمعبد كبير ومدرج ضخم لهذا المسرح كما كشفت بناء ضخما استطاع علماء الآثار معرفة أن اسمه "هيكل الشمس" ومعرفة أنه من منشآت دولة سبأ في اليمن. ويعني هذا أن سكان سبأ كانوا يعبدون الشمس. انظر: جواد علي، تاريخ العرب قبل الاسلام، 8ج (بغداد: المجمع العلمي العراقي، 1950 ـ 1957)، ج5، ص 120.

(45) يلفيني بيليايف، العرب والاسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى، ترجمة أنيس فريحة، مراجعة وتقديم محمود زايد (بيروت: الدار المتحدة للنشر، 1973)، ص 91.

(46) مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية، ج 1، ص 181.

(47) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، 1، ط3 (بيروت: دار الطليعة، 1985)، ص 15، وللكتاب طبعات مختلفة أيضا.

(48) المصدر نفسه، ص 15. والجدير بالذكر أن الأستاذ محمد عابد الجابري قد استكمل دراسته للنظم الابستمولوجية التي تحدّد عملية الانتاج الفكري في الثقافة العربية بإصدار الجزأين المتعلقين ببنية التكوين والعقل السياسي.

(49) بخصوص مقولة: "البنية الثاوية أو المطمورة" نشير إلى أننا نستلهم هنا مفهوم اللاشعور المعرفي الذي استخدمه عالم النفس الشهير جان بياجي، والذي يهدف كما أكدّ ذلك بياجي إلى محاولة ادراك مجموع العمليات والأنشطة الذهنية الخفية التي تتحكم في عملية التفكير وانتاج المعرفة عند البشر.

(50) بدأت عملية تدوين الثقافة العربية بشكل جماعي منظم في فترة حكم المنصور الخليفة العباسي الذي ولي زمام الدولة ما بين سنة 136 هـ وسنة 158 هـ، ويرى الذهبي أن هذه العملية شرع فيها خلال سنة 143 هـ. أنظر: جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم (القاهرة: دار النهضة، 1976)، ص 416.

(51) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، ص 184. وقد اطلعنا كذلك على كتاب محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1989) فلم نجد أي تغيير حدث في وجهة نظر هذا الباحث.

(52) لقد كشفت التجربة الديمقراطية في الجزائر مثلا نماذج صارخة لهذه القوى كدعاة الأصولية المتطرفة والأمازيغية الشوفينية.

الحداثة بين الجابري وأركون

قراءة عمر الزّاوي

المتأمل في تفاصيل المشهد الإجتماعي والسّياسي بمعناه اليومي والمعيوش، يلمس لا محالة، ذلك الصّراع الخفي تارة والمتأجّج تارة أخرى والمعبّر عن حركية عنيفة ومستمرة في مجتمع يعيش حالة من المد والجزر، يحركها ذلك الصّراع المستمر من أجل فرض نمط معيّن من التأويل للواقع والتاريخ والمستقبل، صراع يأخذ أشكالا مختلفة ومتعدّدة، ولكنه مرتبط دوما برهانات واقعية وإشكاليات فكرية وتأويلية.

وإذا جرت العادة أن يتّم التّعبير عن ذلك الصّراع بتسميات ونعوت ثنائية كالأصالة والمعاصرة، والتّقدّم والتّخلف، والأصيل والدخيل، والثابت والمتحوّل... الخ، فإنّ اختيار عبارات أخرى غالبا ما يرتبط برهانات أخرى هي من قبيل الأيديولوجيا والسّياسة والصّراع من أجل السلطة، وغيرها من رهانات الواقع الآنية وغير الآنية..

وإذا كان لابدّ أن نختار نعتا أو تصنيفا للتعبير عن تلك الرهانات والإشكاليات، فإنّنا سنختار في هذا الحيّز "إشكالية التّراث والحداثة"، إشكالية بمعنى مجموع المشاكل والقضايا التي يطرحها العلم[1] والفكر والمجتمع في مرحلة تاريخية محدّدة. ورغم أن إشكالية التراث والحداثة، هي مسألة شغلت عددا كبيرا من المثقفين والمفكرين العرب المحدثين والمعاصرين، وحتى الواقع والتاريخ المعاصر للمجتمعات العربية والإسلامية، فإنّنا سنحصر الحديث عن إشكالية التراث والحداثة عند مفكرين معاصرين هما محمد عابد الجابري، ومحمد آركون، واختيارنا لهذين المفكرين قد يعود إلى اعتبارات إجرائية، ولكن هناك اعتبار أساسي يقف وراء هذا الاختيار، وهو أن الجابري وأركون عالجا إشكالية التراث والحداثة من خلال مشروعين فكريين نقديين متكاملين، الأول أسماه "نقد العقل العربي"[2]، والثاني أطلق عليه "نقد العقل الإسلامي"[3].

1 ـ حول معنى الإشكالية:

قد ننطلق من سنة 1798 تاريخ الحملة الفرنسية البونابارتية على مصر، للحديث عن إشكالية التراث

وتحدّيات الحداثة، كتاريخ قاصم، أعطى للعرب فرصة اكتشاف الآخر، والتّعرف على البوادر الأولى للتحديث[4]. إلاّ أنه لابدّ من الإشارة إلى أن هذه الإشكالية لم تطرح على الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة إلاّ خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، و"لعل أوّل ما ينبغي إبرازه هنا هو أن تداول كلمة "تراث"، في اللّغة العربية، لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن، بل يمكن القول، إن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم، نحن عرب القرن العشرين، لم تكن تحملها في أي وقت مضى (..) [ثم] إنّ الإشباع الذي يتميّز به مفهوم التراث في خطابنا العربي المعاصر يجعله غير قابل للنقل، بكل شحناته الوجدانية ومضامينه الأيديولوجية، إلى أيّة لغة أخرى معاصرة"[5].

ورغم ما تطرحه إشكالية التراث من مهام فكرية كبيرة، ممّا يجعل منها الإشكالية المحورية في الفكر والثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، فإنّ هذه الإشكالية، من حيث هي موضوع فكري إشكالي ينطرح هكذا، وفجأة أمام الخطاب الثقافي الفكري، وفي مرحلة زمنية وتاريخية معطاة ومحدّدة، فإنّ هذا الموضوع، أي التراث هو "ظاهرة لدى الشعوب كلّها وفي مختلف العصور"[6].

وليست موضوعا مقتصرا على الثقافة العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة، رغم أنّ التراث كإشكالية، لم تعرف، كما يقول الجابري، في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الإزدهار والتّطور ما عرفته في هذا القرن وأيضا من حيث حدّة الطرح وإشكالاته.. ومع ذلك، فإنّ أدونيس يطرح من جهته أن مسألة التّراث قد طرحت عند العرب "منذ نشوء الدولة الأموية، أي منذ التقاء أو اصطدام الفكر الإسلامي العربي بالفكر الآخر في البلاد المفتوحة: سمي الأول بالأصيل، وسمي الثاني بالدخيل، وسميت مسألة التراث آنذاك، بمسألة الأصول"[7].

ولاشكّ أن إشكالية التراث عندما تطرح موضوعيا موضوع الحداثة كإشكالية فكرية أخرى بجانب التراث، فإنّها ترتبط بمفاهيم أخرى هي من قبيل المسلمات البديهية التي تضاف إلى الإشكالية الفكرية الكبرى لتدعمها، وتوسّع بالتالي من حدود الحقل الثقافي والمعرفي للإشكالية، وهذه المفاهيم هي عادة مفاهيم كالهوية، والذات، والآخر، والتّاريخ، والوعي، والحسّ التّاريخي... الخ.. ومن هنا كان لزاما أن ندرج مسألة التّراث ضمن فضاءات أخرى، هي تحديد افضاءات فلسفية.

وأنّ نبحث عن "الأصول الفلسفية لإشكالية التراث: ذلك أن هذه الإشكالية ألمانية في أصولها، ومسألة التراث طرقت، وما زالت تطرق بالكيفية التي نحتها الفكر الألماني منذ بداية القرن الماضي حيث طرحت مسألة التراث في ملابسات سياسية وفكرية معينة (...) ولا حاجة الآن للوقوف عند تلك الملابسات

السّياسية والفكرية التي تميّزت بها ألمانيا خلال القرن الماضي والتي دفعت بحدة الى طرح مسألة التّراث. ويكفي أن نقول أنّها تميّزت أساسا بظهور الوعي القومي وبروز النزعات التاريخية وعلم التاريخ النقدي ونحت مفهوم الأيديولوجية واللاشعور. وقد تكرّر هذا الموقف في روسيا فأخذ مشكل الوّعي القومي يطرح مع العشرينات من القرن الماضي خصوصا عندما احتك الروس بأروبا مع حروب نابليون فأخذت الانتلجنسيا الروسية تطرح مسألة التّراث ومسألة الهوية وتفتحت على الفلسفة الألمانية (..) ونفس الأمر عرفته إيطاليا عند قيام وحدتها. في جميع الحالات كان طرح مسألة الذات والهوية يتّم في مقابل آخر يتحدى بقوته وسيادته. فكان آخر ألمانيا هو فرنسا بثورتها السّياسية وانجلترا بمكانتها الاقتصادية. وكان آخر إيطاليا هو قوة فرنسا (...) وما يهمّنا التأكيد عليه هنا هو أن مسألة التراث عندما تطرح تفرض دوما مفهوما معيّنا عن الهويّة وعن التّاريخ ثم عن الوعي"(8).

2 . التراث، الإسلام، والحداثة:

لاشكّ أن الحديث عن التّراث، والانشغال بإشكاليته، ليس أبدا حديثا وإنشغالا لذاته، أو من أجل استهلاك نظري أو فكري معيّن.. بل التّراث هو النقطة الحاسمة والضرورية لأي تجاوز.. وأي تدشين لعتبة الحداثة. ذلك أن "اللّحظة الرّاهنة في تاريخنا العربي الحديث ما زالت لحظة نهضوية، مازلنا نحلم بالنهضة.. والنهضة لا تنطلق من فراغ بل لابدّ فيها من الانتظام في تراث. والشعوب لا تحقّق نهضتها بالإنتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي. تراث "الغير" صانع الحضارة الحديثة، تراث ماضيه وحاضره، ضروري لنا فعلا ولكن لا كتراث نندمج فيه ونذوب في دروبه ومنعرجاته، بل كمكتسبات إنسانية، علمية ومنهجية، متجدّدة ومتطورة، لابدّ لنا منها في عملية الانتظام الواعي العقلاني النقدي في تراثنا.

إنّ من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا وصولا إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة وأصيلة معا. وتجديد الفكر لا يمكن أن يتمّ إلاّ من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، إذا هو أراد الإرتباط بهذه الثقافة والعمل على خدمتها. وعندما يتعلّق الأمر بفكر شعب أو أمّة فإنّ عملية التّجديد لا يمكن أن تتم إلاّ بالحفر داخل ثقافة هذه الأمة، إلاّ بالتعامل العقلاني النقدي مع ماضيها وحاضرها (9).

بهذه الطريقة تنطرح مسألة الحداثة في علاقتها مع التراث في فكر الجابري، وهي الطريقة التي تجعل من "التراث ومشكلة المنهج" قضية مطابقة لقضية "النهضة ومشكلة العقلانية"، فتتحول تلك الطريقة إلى صورة متكاملة تشمل معطيات عديدة وضرورية لأيّ حديث مؤسّس حول الإسلام والتّراث والحداثة كمشروع نهضوي، والذي لا يمكنه أن يتحقّق تاريخيا إلاّ "بممارسة العقلانية النقدية في تراثنا وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، وبهذه الممارسة وحدها، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الرّاهنة روحا نقدية جديدة وعقلانية

مطابقة: للشرطين الضروريين لكل نهضة(10).

من هنا كانت خصوصية الحداثة عندنا، أي دورها الخاص في الثقافة العربية المعاصرة، الدور الذي يجعل منها بحق "حداثة عربية". والواقع أنه ليست هناك حداثة مطلقة، كلية وعالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر. وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطور، فهي تختلف إذن من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لأخرى. الحداثة في أوربا غيرها في الصين، غيرها في اليابان.. في أوربا يتحدثون اليوم عن "ما بعد الحداثة" باعتبار أن الحداثة ظاهرة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر بوصفها مرحلة تاريخية قامت في أعقاب "عصر الأنوار" (القرن الثامن عشر) هذا العصر الذي جاء هو نفسه في أعقاب "عصر النهضة" (القرن السادس عشر...)

أمّا في العالم العربي فالوضع يختلف: إنّ "النهضة" و "الأنوار" و "الحداثة" لا تشكل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز اللاّحق منها السّابق، بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتد بداياتها إلى ما يزيد على مئة عام، وبالتالي فنحن عندما نتحدث عن "الحداثة" فيجب ألا نفهم منها ما يفهمه أدباء ومفكرو أوربا، أي أنها مرحلة تجاوزت مرحلة "الأنوار" ومرحلة "النهضة" التي تقوم أساسا على "الإحياء"، إحياء "التراث" والإنتظام فيه بطرق معيّنة. إنّ الحداثة عندنا، كما تتحدّد في إطار وضعيتنا الراهنة، هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معا، والعمود الفقري الذي يجب أن تنتظم فيه جميع مظاهرها هو العقلانية والديمقراطية. والعقلانية والديمقراطية ليستا بضاعة تستورد بل هما ممارسة حسب قواعد. ونحن نعتقد أنه مالم نمارس العقلانية في تراثنا ومالم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإنّنا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة "العالمية" كفاعلين وليس كمجرد منفعلين(11).

أن نضع التراث، بكل أشكاله، الفكرية والفلسفية، واللّغوية والفقهية.. الخ، على بساط البحث والتحليل، يعني في أحد أهمّ أبعاده، الاستيعاب العقلاني والتمثل الواعي لهذا التراث، أضف إلى ذلك أنّ أي عملية حقيقية لتجاوز التّخلف الفكري والحضاري لا تأخذ في حساباتها، بل "تصفي حساباتها" مع التراث فهي عملية نكوص ليس إلاّ توهم نفسها بتدشين كاذب لحداثة وهمية، هي في النهاية ارتماء وانبطاح، لايستند إلى أي تأسيس أو معنى، اللهم إلاّ إذاكان معنى الاستلاب والاغتراب في فكر وذات أخرى...

إنّ المزدوجة تراث / تجديد أوسنة / بدعة، لا ينبغي أن تحلّل فقط من خلال مصطلحات علم اللاهوت والقانون. ذلك أنها تخص بشكل عام، الجدلية الاجتماعية الملازمة لكل مجتمع تتناطح فيه عدّة فئات

عرقية ـ ثقافية، إمّا من أجل زيادة هيمنتها، وإمّا من أجل حماية نفسها من تسرّب [عملية] ـ O أجنبية إليها. وقد وجدت المدنية الإسلامية نفسها في مواجهة كلتا الحالتين بالتناوب (...) ويمكننا أن نجد في تاريخ اليهودية والمسيحية مواقف مماثلة لتلك التي رأيناها في ما يخصّ الإسلام، فاليهود الذين عاشوا منعزلين في "الغيتو" طوال قرون عديدة قد أبدوا تراثهم الحاخامي عن طريق المراقبة الصارمة لمنع تسرّب الأفكار الدخيلة أو أنواع السلوك الغريبة عليهم.. ونحن نعلم أيضا، أن المسيحيين قد خاضوا صراعات عنيفة ضدّ الحداثة وقوى العلمنة الدنيوية في أوروبا منذ القرن السادس عشر(12)..

ورغم ما يقدّمه محمد أركون من انفتاح متزايد ومستمر نحو الحداثة كفضاء حتمي لامناص منه، إذا نحن أردنا تجاوز عوائقنا القابعة والكابحة لكل نهضة منشودة، فإنّه يعترف بمدى خطورة المزالق والانحرافات التي تهدّد أي خطاب أو فعل يحاول تدشين عتبة الحداثة، ذلك أنه عندما نتصدى لموضوع خطير كموضوع "الإسلام والحداثة" ينبغي أن نسير بحذر وأناة، يقول أركون. ينبغي أن نحتاط للأمر جيدا. فأتباع الخطاب الأيديولوجي الشائع حاليا سوف يتهموننا بالتبعية للغرب والضلال في مهاويه وطرقه. ولكي لا نقدّم لهم الحجة والدليل على ما يقولونه سوف لن نتراجع عن الحداثة أو الدخول في الحداثة، ولكنّنا سوف نحاول دخولها عن وعي، وبعد تفكير طويل. كلّ ذلك من أجل أن نسيطر عليها أن تسيطر علينا، ومن أجل أن نعرف كيف نتعامل معها فنهضمها ونتمثلها، ونميز الصالح من الطالح فيها. هذا هو موقفنا الفكري والمبدئي. ولكن التوصل إلى ذلك يتطلب منا بذل جهود مضاعفة، ويتطلب منا اليقظة والحذر في كل خطوة نخطوها. فعدم الحذر واليقظة في مقاربة الحداثة أو ممارستها أدى إلى الكوارث في الماضي القريب في مجتمعاتنا العربية والإسلامية. فالتحديث الذي مارسه شاه إيران.والتحديث الذي مورس على طريقة التصنيع الثقيل في الجزائر قد إنتهى إلى الفشل. هذا أقل ما يمكن أن يقال..

(...) وهذه التجارب المغامرة هي ما يمكن أن ندعوه بالتحديث دون حداثة عقلية أو فكرية أو ثقافية. ينبغي أن نسجّل هذه النقطة في أذهاننا جيّدا. وقد ولدت هذه المغامرات نتائج رديئة جدا، نتائج خطيرة بالنسبة لتاريخ المجتمعات العربية والإسلامية. وعندما يعترض أصحاب الخطاب الأيديولوجي "الإسلامي" الحالي على من يحاولون إدخال تفكير حديث إلى الفكر العربي والفكر الإسلامي ويقولون بأنه استيراد وغزو فكري فإنهم يبرهنون على شيء واحد فقط: هو أنهم لم يجتازوا المسار العقلي والمنهجي الضروري لفهم المنشأ التاريخي للحداثة(13).

هكذا إذن تطرح مسألة الحداثة كبعد فكري ثقافي، لا ينفصل عن كل تلك المقومات المفهومية. والواقعية التي تشتغل باستمرار وتعتمل ضمن خطاب أو خطابات فكرية وثقافية وأيديولوجية، وضمن مخيال اجتماعي وسياسي له كل مقومات وسلطة الهيمنة والتوجيه والتأويل.. وتبقى الحداثة بهذا المعنى،

وانطلاقا من بعض أفكار وطروحات الجابري وأركون، مشروعا للتدشين يتطلب منا التواصل مع التراث والقطع معه من أجل تجاوزه، وحشد كل الأدوات والمناهج من أجل مقاربة إجرائية للإسلام، واستشفاف كل تلك العلاقات الذاتية والموضوعية، الأيديولوجية والثقافية التي ينتجها الإسلام كظاهرة بشرية وكأحد الأبعاد المكونة لما يمكن أن نسميه مع أركون "مجتمعات الكتاب"، أي المجتمعات التي تشترك في ظاهرة الوحي، وتتنازع حوله كـ "رأسمال رمزي"، يعدّ استرجاعه بمثابة التّدشين الأكبر لعتبة الحداثة

المراجـع والهوامـش

1) Paul Foul QUIE, Dictionnaire de la langue Philosophique, PUF, Paris 1962, P 577.

2) محمد عابد الجابري: "نقد العقل العربي"(1)، "تكوين العقل العربي" دار الطليعة، بيروت، 1984، الطبعة الأولى (2) "بنية العقل العربي" ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1986.(3) "العقل السياسي العربي"، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1990.

3) Mohamed ARKOUN, Pour une critique de la Raison Islamique, Paris: Edition Maisonneuve et La Rousse, 1984.

وقد نقل الكتاب إلى اللغة العربية، هاشم صالح، تحت عنوان: محمد أركون "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1986.

4) لابدّ من التمييز مع الأستاذ محمد أركون بين الحداثة والتحديث (Modernité - Modernisation)، فهذان مصطلحان غير متطابقين ولا يدلان على الشيء نفسه. فالحداثة هي موقف للروح أمام المعرفة.

إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث فهو مجرّد إدخال للتقنية والمخترعات الحديثة (بالمعنى الزمني للكلمة)..

أنظر محد أركون "الإسلام والحداثة" في مجلة "مواقف" عدد 59 / 60، صيف خريف 1989، ص 42.

5) محمد عابد الجابري "التراث والحداثة"، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1991، ص 21.

6) أدونيس: "كلام البدايات"، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى 1989، ص 131.

7) أدونيس: نفس المرجع، ونفس الصفحة.

8) عبد السلام بنعبد العالي: "التراث والاختلاف"، دار التنوير والمركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1985، ص 11 ـ 12.

9) محمد عابد الجابري: "التراث والحداثة" مرجع سبق ذكره، ص 33.

10) نفس المرجع والصفحة.

11) نفس المرجع، ص 16 و 17.

12) محمد أركون: "الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، لندن، الطبعة الأولى، 1990، ص 109 ـ 110.

13) نفس المرجع، ص 14 ـ 15.

مــالحداثـة؟
أو سـؤال ما بعـد الثـورة

تأليف: هنري لوفافر

ترجمة: كاظم جهاد

قراءة: سعيد هادف

* "إنّ كل شيء في أيامنا يبدو منتفخا بنقيضه، حتّى لكأنّ كل انتصار تقني يفرض ـ كمقابل له ـ انحداراً إخلاقيا، وبقدر ما يصبح الإنسان سيّداً للطبيعة، فإنه يصبح سيّداً لأقرانه... كل اختراعاتنا ومظاهر تقدّمنا لا تبدو متضمنة على نتيجة أخرى سوى تزويد القوى المادية بالحياة وبالعقل، وخفض الإنسان إلى مجرّد قوة ماديّة....

نحن نعرف أن القوى الجديدة للمجتمع تطالب برجال جدد يخضعونها ويدفعونها إلى أداء مهمّات".

[ماركس. أوراق الشعوب]

* "هكذا هو يمضي، يعدو، ويبحث. عمّ يبحث ياترى؟

أكيد أن هذا الرجل ـ كما أرسمه ـ هذا المتوحّد ذو المخيلة الحادّة، المسافر عبر الصحراء الكبيرة للبشر، يعرف له هدفا هو أسمى ممّا يصبو إليه الجوال العادي، هدف هو أسمى من اللّذة الهاربة التي يوفّرها ظرف ما. إنه يبحث عن ذلك الشيء الذي تجوز لنا تسميته بـ : "الحداثة". [شارل بودلير ـ رسّام الحياة الحديثة].

* "إنّ الثورة قابلة للابتكار مجدّداً ولإعادة الخلق. وهي قبل ذلك قابلة للتعرّف عليها على ضوء جديد ـ والمخيلة البرومثيوسية اليوم هي تلك التي تعلن أن "الثورة مثلها مثل الحبّ، شيء نبتكره ثانية"

[ـ هنري لوفافر.]

"مالحداثة؟"، فصل من كتاب ضخم للمفكر الفرنسي هنري لوفافر HENRI LEFEBVRE، كتاب عنوانه "مدخل إلى الحداثة" صدر سنة 1962، وقام بترجمة هذا الفصل، سنة 1983، كاظم جهاد، هذا الرّجل الذي ما فتىء يزوّد قراء العربية ـ عبر ترجماته وحواراته ـ بأعمال أشهر المفكرين والأدباء والفنانين الغربيين.

هنري لوفافر، المفكر ذو التحدّر السوريالي، هو أوّل من أدخل الماركسية إلى فرنسا، وذلك بشهادة جميع المعنيين بالماركسية في فرنسا اليوم. وقد عمل من خلال كتاباته على مناهضة من اختزلوا الماركسية في اقتصاد سياسي أو ممارسات لينينية، والذين تجاهلوا الجانب الإنساني من فلسفة ماركس وأفكاره عن الاغتراب ـ كما تشير إلى ذلك الباحثة إديث كيرزيول ـ كما آمن بالإنسان كائنا شاملا، رفض نمط الماركسية العلمية الذي طرحه مواطنه لويس ألتوسيْر الذي سبقه في الانتماء إلى الحزب الشيوعي الفرنسي ـ كما أنّه حاول أن يضع فلسفة للمدينة من خلال تحليله لمشكلاتها وحياتها اليومية ومهاجمته للإيديولوجيا الشيوعية والرأسمالية على السّواء. مستفيدا في ذلك من ثقافته المذهلة في الآداب القديمة والحديثة، فضلا عن علم الاجتماع والسياسة والنقد الأدبي. في 28 جوان 1991 رحل وقد ترك وراءه ما ينيف عن الأربعين مؤلّفا.

الحداثة والحداثوية Modernité et Modernisme

بعد أن تطرّق الكاتب إلى مفهومي "الحديث" و"القديم" وصراعهما المحتد، عبر مراحل متعدّدة، وعبر مساءلات وتحليلات يصل الكاتب إلى أنّ الحداثة هي نفس آخر للثورة يعمل على تحقيق مهامّها التي لم تتحقق، لكن الإشكالية ستقوم من خلال هذا التّبنّي للحداثة من جهة ومن خلال مناهضتها من جهة ثانية، والتحفظ في الحالتين، هنا يسعى الكاتب إلى الفصل بين الحداثة ـ "La Modernité" و "الحداثوية "Le Modernisme" أي عبادة الحديث لذاته وعلى ضوء النص يمكن القول أن الحداثة فعل ينبثق عن ضرورة لها شروطها الموضوعية بينما الحداثوية، نزوة لا تتعدى المزاج الضيّق أو كما وصفها هو ذاته بالنزوع الصّنمي.

هذا بالنسبة للحداثة الغربية، أما بلدان العالم الثالث التي نالت استقلالها القومي فإنّ جماهيرها ـ يقول الكاتب ـ تعتقد أنها تدخل حياة جديدة، أما نحن العارفين بسخرية التاريخ، فإنّنا ندرك أنّها تدخل في السّياق التراكمي وإذ هي تعتقد أنها خرجت من غياهب الاستعباد وتظنّ أنها قد حلت مشكلاتها فإنها تدخل الآن ـ بالضبط ـ في حيّز المشكلات: أي في غمرات التراكم.

ما الحداثة: سؤال يطرحه الكاتب، محاولا الوقوف في أكثر من زاوية ومفيدا من أكثر من حقل قصد

تحديد ملامح موضوع أصبح طرحه من الأهميّة بمكان.. موضوع يمكن وصفه بالهاجس الذي لا مندوحة من الإقرار بثقله، سؤال يسعى إلى إزاحة الشّبهة عن المعنى، ويسلّط الضوء على أفق بدأت عوامل انسداده تتشكّل إزاء إنسان بدأ الإحباط يتسرّب إلى نفسه ويفقده اتزانه، حيث المشهد ينوء تحت رتابة لا تعرف الاستثناء رتابة تستبدّ بالمجتمع الاشتراكي والرأسمالي على حدّ سواء.

ثمة مظهران متناقضان للحداثة ولكنّهما متصلان مع ذلك، يقول الكاتب: "... فهي توصل الاستلاب إلى تمامه، وتضيف إلى الاستلابات القديمة إضافة تزداد ثقلا يوما بعد يوم ونقصد بها الاستلاب التقني (...) لكن في الوقت نفسه وسط هذا الاستلاب الذي بلغ أقصاه، تظلّ تعرية الاستلاب تتمتع بطبيعتها الملحّة والقاهرة، فالحداثة تقلّد - كاريكاتوريا - الثورة الكلّية، الثورة التي لم تتحقق، وتحولها إلى عملة رائجة، غير أنها تعمل داخل هذا العالم المقلوب، سواء رضي هذا العالم أم لم يرض، وعلى نحو رديء نوعا ما، تعمل على إكمال مهام الثورة (ص 109).

الحداثة بين ماركس وبودلير:

من بعض نصوص ماركس وبودلير يتخذ الكاتب حقلا لمبحثه محاولا الإمساك بهذا الخيط المرهف الذي يربط بين تفسيرين أحدهما (علمي) والآخر (موسيقي)، ففي الوقت الذي كان ماركس يفكّر في العالم (سياسيا) كان بودلير يفكّر (جماليا) ساعيا كل منهما إلى إخضاع المعارف الأخرى إلى حقله. إنّ المقارنة بين نصوص ماركس وبودلير - يقول الكاتب - تكشف من منظورات متعاكسة للحالة ذاتها، ففي الفترة التاريخية التي أبانت عن أزمة الثورة في عام 1848 قام ماركس بإعداد مذْهبه ومشروعه الأساسي وكان يرى أن البراكسيس الثوري (أي الممارسة الثورية)، سيأتي ليختزل الفصل والانقسامات والثنائيات المتعدّدة التي تميّز العالم الحديث.

إنّ هذا البراكسيس سيحوّل العالم بخلق عالم آخر (..) يلغي المسافة بين ما يحدث على المستوى اليومي وما يحدث على مستويات التركيبات العليا: الدولة، الفلسفة، الفنّ. (ص 21)، لكن الفشل النسبي لعام 1848 كشف له عن عدم كفاية الفلسفة بما في ذلك البراكسيس، ودون أن يتراجع عن برنامجه الأصلي، شرع في استثمار الاقتصاد والتّاريخ باحثا عن إمكانية لتفحّص الممكن والمستحيل.

في الوقت ذاته كان بودلير يقوم بمراجعة أليمة لمفهوم الحداثة... "ومع التّقدّم البودليري ظهرت (الحداثوية) واندفع مفهوم الحداثة الوليد إلى الحماسة وإلى التضخيم الذاتي، غير أن دمعة سوداء كانت تطبع ذلك التألّق إذ لم يكن الشاعر يلحظ فقط موت الجمال ويبكيه، بل كان يبصر غيابا، أيضا - ليس غياب أو موت الإله بل كون الحداثة تغلّف وتقنّع الغياب وفشل البراكسيس بالمعنى الماركسي للكلمة (...) وفي الوقت نفسه فهي تكشف عن هذا النقص (ص22).

الكاتب في قراءته لبودلير يرى أن الشعر يطالب بالأولوية للّغة وكمالها الممكن وكفايتها حيث تمحي الثنائية والانقسام والتّمزّق، ويحدث الإندماج الذي من خلاله يتاح للكلمة أن تغدو جسدية وشهوية، ويتاح للجسدي والشهوي أن يتحوّلا إلى كلمة، في هذا المذهب التقني الوليد يرى الكاتب أنّ الخطاب والكتابة الجماليين الظرفيين وغير الزمنيين في آن معا، إنّما يحاولان الكشف عن الكون وتحويله في ذات الوقت... بحيث تنكشف لنا تواصلات غامضة بين اللّغة والحلم والعالم، وفي نشدانه بتحويل المجرّد إلى يومي - منذ بودلير إلى رامبو ولوترريامون ومالارميه وفاليري وآخرين - عمل الشعر على تعرية الاستلاب إزاء الحياة اليومية التي يرفضها هؤلاء الشعراء، والمجتمع البورجوازي الذي يحتقرونه، ولكنّه من ناحية أخرى (أي الشعر) دعّم الاستلاب وسقط فيه.

إنّ النزعة التي كانت تهجس على نحو كموني في عمل بودلير من قبل، تجلّت في نزعتين: أطلق المفكّر على الأولى إسم (اندري بروتون) وعلى الثانية إسم (ماكس جاكوب) حيث تشتبكان في اللحظة التارخية ذاتها وفي الميدان ذاته، معلنتين عن نفسيهما باعتبارهما ثورتين، وضدّ - بورجوازيّين، تعلن الواحدة تعارضها مع الأخرى حيث الهدم المتبادل أمر لا مندوحة منه "وفي قلب الحداثة الناشئة، طرحت الدادائية (تزارا 1917) مبدأ السلب والنقد الذاتيين وعملت على رجّ الفنّ وصنمية العمل الفنيّ، لقد حلّت هي صنمية اللغة التي كانت ما تزال تتحكّم بالمأساة، وكانت الدادائية هي الوخزة المنتظرة عند النقطة الحسّاسة، كانت الدادائية بمثابة الألم الفريد والعميق الذي يسبق الموت" (ص36).

في المبتذل واليومي والمشاع يحاول بودلير أن يقبض على الجمال الأبدي فيما يحاول ماركس أن يعرف "الحديث" من خلال تجريدية الحياة الحديثة وثنائياتها.

اللّغـة:

بما أن اللّغة - منذ القرن التّاسع عشر - قد احتلّت مقدّمة المشهد الثقافي فإنّها ستصبح الجذر المشترك والجامع لكلّ الفنون (الرسم، النّحت، الموسيقى... إلخ)، وسيقبل كل من هذه الفنون بالمجرّد ويعامله كما لو كان من المجسّد، معتبرا نفسه لغة وكتابة. إنّ ما حدث - يقول الكاتب - هو أن اللّغة Le Lan-gage تلك الأداة والواسطة الأساسية التي عبرها ترتقي الممارسة الاجتماعية إلى الوعي، ويقيض للإنسان أن يعبّر عن نفسه ويبحث عنها، تلك الوسيلة المتوسّل بها لتعرية الاستلاب قد أصبحت داعمة للاستلاب، ومستلبة هي ذاتها، وباتت تلعب دورا واسعا ومتناميا في الفصل، فعبر الإفراط في الكمال، الذي يرافق الرّوح الألفاظي وعبر الإيهام السحري للكلمة (بالعالم الجديد، بالحياة الجديدة، وبالتحويل الجمالي عبر الكلمة) استحالت اللّغة إلى مادّة... شيّأت نفسها كحالة حدودية للاستلاب. (...) أصبحت بضاعة تباع وتشترى كسواها، تيبّسَتْ وصارت غريبة عن الكلام الحي (ص25).

ثمة تطرّف ـ إذن ـ ساد العلاقة المشيدة مع اللّغة، ساد الرّؤية واستبدّ بهذا العشق الأعمى الذي استحالت من جرائه اللّغة إلى مجال للتمرينات الذهنية، وأن ما كان يدعى بالشفافية ما هو سوى عائق وقتامة حيث أبانت التجربة أن اللّغة لم تكن قادرة على تأدية الوساطة الكاملة، لذلك ستتضاعف الهجمات الموجّهة إلى الخطاب منذ نهاية القرن التّاسع عشر، وأنّ "اعتباطية الإشارة" ستفضي إلى نشوء معرفة تعيد الاعتراف باللّغة كبنية أساسية وكنموذج لكل البنى، هذه المعرفة التي ستكون حقلا جديدا لعلم اللّغة المعاصر والسميولوجيا، وهي فكرة العالم اللّغوي السويسري "فريدينان دوسوسير" عمل على بلورتها وجعل منها واحدة من أسس مذهبه اللّغوي والسيميولوجي الذي يمكن القول باختصار أنّه يعمل على أربع مستويات (علاقة الصوت بالمعنى)، (علاقة الدال بالمدلول)، (التنظيم النحوي)، (الوحدات اللّغوية).

هكذا إذن يختتم القرن التاسع عشر ـ بفرنسا ـ نفسه بأزمة كبرى للفن والثقافة حيث الأزمة هي أزمة مفاهيم، ذلك أنّ أكثر المخيلات وضوحا ونباهة ـ حسب الكاتب ـ ستتكأ في فهم ما يجري وحدس ما سيجيء، مكتفية بطرح مفاهيم القرن التاسع عشر، متوهمة أنها لا تزال في الطليعة.

من هنا ومع بروز تغيّرات كبرى سنة 1905، التي يمكن إيجازها في الاختراعات العلمية، والتسليحات، والحرب، في خضم ما أفرزه هذا التّحدي المتبادل بين الأمم المتناحرة، بدأت تتشكل ملامح الحداثة مع (أبولينير، سوندارس، ماكس جاكوب، براك بيكاسو، التكعيبية التحليلية....)، حداثة حملت في داخلها تناقضاتها في الهدم والهدم الذاتي.

المفتاح... والطلسم

إنّ الجميل ـ عند بودلير ـ يتركّب دائما، وبشكل لا مناص منه، تركيباً مزدوجاً.. العنصر الأبدي المتنوّع ـ والعنصر النسبي، الظرفي وأنّ الأصالة كل الأصالة تقريبا تأتي من الميسم الذي يطبعه الزمن على أحاسيسنا. ودون أن يتوقف عن السّؤال، يقر الكاتب أن فكر ماركس يتشعّب في نهايته حيث يفضي إلى طريقين مسدودتين: تصوّر أخلاقي وآخر جمالي للعالم، وهو كان يطرح عبر ذلك مسألة مجاوز الأخلاق والفنّ في براكسيس كلي.

إنّ الوعي "الحديث" يحتوي على عناصر من اليقين ومن اللأيقين متساوية في جدّتها ومتساوية في نزقها (ص38)، فهل سيشكل تسلّل الصدفوي، بمثل هذه الكثافة إلى جميع مجالات الوعي والمعرفة والفعل، خصيصة أساسية للحداثة؟(69).

إنّ ما يحدث اليوم هو انفلات للسياق التراكمي عبر التناقضات وبفعلها (ص77)، ثمة أسئلة كثيرة حول المتخيل والخيال واليوتوبيا، إزاء العقل والمقدرة التحليلية والخطاب، إزاء السخرية واللّعب والجد والطرافة، وما الذي سيكون غداً أو بعد غد، قد يتخذ التاريخ طريقا أخرى، بدل طريق التحويل الثوري

للحياة اليومية.

النزعة الجمالية، النزعة الأنطلوجوية L'ontologisme، النزعة الأخلاقية، النزعة الامتثالية، والنظام الأخلاقي، النزعة العلمية والسيرنطيقية، العدمية النهلستية - هذا بعض من محاولات الذاتية التي تناولها الكاتب بالتحليل والتي صارت تستخدم كحجج وتعلات حديثة للحداثة.

إنّ الدعاية في استغلالها لكلمة "حداثة" لن تفضي حملاتها إلى إماتتها، ذلك أن كلمة "الحديث" هذه الكلمة اللأمعة، الكلمة - الطلسم، الكلمة - المفتاح الملائم لكل الأبواب والرتاجات إنما هي كلمة لا يمكن استفادها.

يرى الكاتب أنّ التمهيد إلى إنشاء برنامج لا يتمّ إلا بالتناول الاستعادي، والسؤال الذي يبقى مطروحا هو كيف يمكن تجاوز الانشقاق الحاصل بين الأسلوب والعمل، بين الاستثنائي والواقعي؟

إننا لانعرف متى وكيف سيتاح لهذا التخطي أن يحدث؟

برباطة جأش يقاوم الكاتب تخوفه وابتهاجه، ممعنا مساءلاته في مايلي:

- الجديد هو أن الكل عارف بأنّ الموضة تمضي لتعود آجلاً أو عاجلاً.

- بما أن الموضة والحديث يختلطان بشكل لا يقبل الفصل تقريبا، فإنهما يتضمنان على ما هو دائم وما هو مؤقت.

- إنّ ما هو دائم في الجديد يصبح كلاسيكياً.

والحداثة تبقى في جميع الحالات، منذورة لاستكشاف التجريد ومعايشته، فالمجرّد المنظور إليه كمجسّد وكمحسوس، النزعة المضادة للطبيعة، والحنين المتعاظم للطبيعة المضاعة هذه هي أشكال الصراع الذي يحياها الإنسان "الحديث"

قراءة: سعيد هادف

أسئلة الثقافة العربية

د. محمد حافظ دياب

مقاربة المسألة الثقافية في وطننا العربي تكتسب قابليتها للإستقصاء، في الوعي بأسئلتها، مادام السؤال هو مفتتح الفهم على طريق المعرفة، وعلامة المداومة لسجال الشك الكبير المبرّر، الذي يورّط القناعة ويدمّر فضاء الإنصات والإذعان.

والسؤال، كما يراه أرسطو Aristote، «لا ينبثق من اندفاع عضوي في النفس، ولكنه يتولد من هاجس الأزمة، والحاجة إلى فك لغزها» (1). وهكذا، فلعل ما يسود الثقافة العربية راهنا، يبرّر أسئلة من قبيل: لماذا لم تمارس هذه الثقافة تأسيسا فعليا لمقومات مادية ومعنوية، تسمح بتفتّح حامليها، وتوفر لهم شروط التعبير والإبداع؟ كيف تعثرت، فلم تستطع التغلب على معوّقاتها؟ أين تكمن أزمتها؟ في بنية الداخل الإجتماعية، أو في تعالق هذه البنية مع المتروبول؟ وأخيراً، ما السبيل إلى الخروج من أزمتها؟.

هذه الأسئلة ومخارجها، هي التي تشكل، إلى حدّ بعيد، قلق وطموح هذا الإستقصاء، والصعيد الذي تلمح إلى الوقوف فيه.

أولا: الماهيّة:

ونبدأ بسؤال البداية: هل من الممكن القول بأن كلمة «ثقافة» يقابلها معنى ناجز متواطىء، قابل تماما للضبط والنقل: قابل للتبليغ؟ خاصة وقد مرّت أكثر من مائة سنة على تعريف الإثنولوجي البريطاني إدوارد تايلور E.Taylor† لها ككل معقد تنتظم فيه المعارف، المعتقدات، الفنون، الأخلاق، الحقوق، العادات. وجميع الملكات الأخرى التي اكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع؟ (2).

لعل مما يعقد الإجابة على هذا السؤال المحكوم بالسجال والتفاوض، أن محاولة بناء رؤية تركيبية ترصده ليس شأنا يسيرا، ولا يبدو، رغم الإهتمام الفائض به، أن الخوض فيه قد استقر على حصيلة تدعو إلى المصداقية.

فالملاحظ أن غالب المنظورات التي سلكتها مقاربته، قد أخطأت صوغ هذه الرؤية، وخلفت فرضيات ومقاربات تجزيئية، هي: إما نخبوية تعلّقها فيما يطلق عليه «الثقافة الرفيعة». والتي تتمثل في أشكال بعينها من الأدب والموسيقى والرسم والرقص، تحتكرها صفوة بورجوازية، وإما أن يتم النظر إليها عبر

منظور تجريدي ومنهج فينومينولوجي، يختزلها إلى قوام منعزل من معارف علمية وتقنية، وآراء فلسفية وجمالية وسياسية، وتمثلات جمعية، وعقليات تملى على الناس نمط وجودهم وسلوكهم... وكلها تنفصل قسرا عن معطيات علاقتها التاريخية ونسيجها الإجتماعي، ومن ثم تنعزل عن حركة الأحداث والناس، وإما تقنية، تتعامل معها، بمثل ما أسماه إدجار موران E.Morin، كصناعة ومنتجات، عبر مدخلات ومردودات ووسائط، تقوم على ضبط القوى والأجساد وإخضاعها للمؤسسة، ولقوانين العرض والطلب (3).

على أن الإقتراب من تحقيق رؤية تركيبية لمسألة الثقافة يستدعي الطرح السوسيولوجي أكثر من سواه، فيما حاولت عديد التخصصات معالجة هذه المسألة، سواء في الأنثروبولوجيا (رهن الثقافات غير الغربية لمقتضيات التمركز الأوربي Europeo-Centrisme)، أو في علم النفس (ما يحكم الثقافة من قيم ومعايير التنشئة والتشريط وأنماط التربية والعلاقات)، أو في الإثنولوجيا (اللغة كمؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم، وفي كيفية مفصلتهم له، وبالتالي في أسلوب تفكيرهم)، أو حتى في الإبستمولوجيا (البحث المجرد في أساسيات الثقافة، أو في نظامها وآليات إنتاجها)... إلخ.

وفي مسعى لتحقيق هذه الرؤية، نريد أن ننطلق من الأواليات الآتية، والتي تحدد الخطوط العامة لهذا الإستقصاء:

(1) أن الحديث عن الثقافة هو حديث عن وعي إنتاج الذات المادية لمجتمعها والسيطرة عليه وتوجيهه، أو بعبارة أخرى، حديث حول منظومة رمزية من معارف وآراء وتمثلات وعقليات، تتخلّف وتقع باستمرار وامتياز حول هذا الإنتاج، باعتباره الناظم الفعلي لآلياتها.

ذلك أنه مهما يكن من تواتر الثقافة من المتّصل القومي لجماعتها كتراث، فليست تبلغ درجة الإستقلال المطلق عن سياق البنية المادية التي أفرزتها، وهو ما عناه ابن خلدون في حديثه عنها، حين اعتبرها «آداب الناس في أحوالهم في المعاش» (4).

(2) أنه برغم هذا التواتر، فإنها لا تقيم في الماضي، بل تخضع في كل مرحلة تاريخية لعمليات تأويل (أدلجة، توفيق، إستعادة، إحياء...). تنطوي ضمنيا على رؤية ما للعالم، بموضعتها في صيغة دلالة ومعنى لكل ما هو أسطوري وزمني ومعاشي في حياة جماعتها، وهو ما يشي أننا، عبر كلّ من هذه المراحل، بإزاء «تعاقب الصور والأضداد على الهيولي» بتعبير الفارابي، أو بإزاء إسنادات وتبعيات من داخل هذه المنظومة. تلك التي لا يمكن تصوّر مقاصدها إلا مرتبطا بخيار المرحلة السياسي، والذي ينسج شبكة علاقاته السلطوية ومؤسساته الضبطية وانتماءاته الطبقية إستيباحا من تكريس أو أدلجة هذه المنظومة، تحقيقا لوظيفة المشروعية، ومساندة لهذا الخيار السياسي وتثبيته، إنطلاقا من مبدأ رئيسي في

سوسيولوجيا المعرفة، يذهب إلى أن: «كل نفوذ يتمكن من أن يفرض معاني معينة بصفتها معان مشروعة، وأن يفرضها عن طريق إخفاء علاقات النفوذ التي هي أساس قوّته، يكون بذلك قد جمع قوّته الرمزية الخاصة إلى علاقات النفوذ المشار إليها (5)، وهو ما يعطي الثقافة بعدها التاريخي.

(3) أن الثقافة ليست محايدة في الصراع الإجتماعي، بل نتاج له من جهة، ودافع على تغييره وتطويره من جهة أخرى، ومن ثم، فإن عزلها عن البنية الإجتماعية، وعن الوظيفة الإجتماعية المحددة لها في إطار إعادة إنتاج علاقات نوعية على المستوى الأيديولوجي تسمح بدوام سيطرة طبقة على أخرى، يوقع في مثالية مفرطة.

ذلك أن الخيار الثقافي-السياسي هو بدوره تجلٍّ معقد لخياره الإجتماعي، بما يحويه من تناقضات بنيته التحتية وصراع فئاته الإجتماعية، أو بما تضطلع به الجماعة المسيطرة التي تفرض إصطفاء دلالات تداولية بعينها للثقافة وتعطيها قوة رمزية أكبر، على أنها الثقافة المشروعة، وأن تحدث لدى بقية التشكيل الإجتماعي استعدادا habitus لتقبّلها، عن طريق فرض نظام (تربوي) يجسّد المرتكز الذي تستند إليه هذه الجماعة المسيطرة.

(4) استتباعا، فإن فاعلية الثقافة تتحدد في مدى امتلاكها القدرة على مقاومة القصور الذاتي والإجترار والإستهلاك، أو ما يقترن بالإعتماد على النفس والتحرر من التبعية، عن طريق تحرير اقتصادي يقوم على تنمية مستقلة منتجة وعادلة التوزيع، وإسهام في ترقية خصائص حامليها، وتأسيس لنسق قيمي إيجابي، وتجاوز لنقائض تراث الأنا وحاضر الآخر.

إذ عندما يتوقف المجتمع عن امتلاكه هذه القدرة، تخسر ثقافته، ولا يبقى له سوى استهلاك (المعلبات) الثقافية الجاهزة، التي: إما تستدعي من ماض)تليد) بما يحمله من سلفية الرجوع إلى المطلق، أو من حاضر لم يشارك فيه قادم مع النموذج الأمبريالي الجديد. وحيث في غيبة هذه القدرة تدور الثقافة في مأزق هويتها، وتثار المعارك (الأبستمولوجية) بين (أعضاء رابطة المستهلكين) حول: الأصالة، المعاصرة، التراث، الغرب، العلمانية، والغزو الثقافي... إلى آخر ذلك اللافتات التي لا تشير إلى محتوى عيني مباشر (6).

عبر هذه الأواليات، فإن مساءلة الثقافة العربية تظل محفوفة بالمحاذير، لامتداد والتحام حوارية التراث والتاريخ والإجتماع فيها، بسبب طول أمد وضعيتها الإنتقالية، واكتناز حمولتها، وسعة مدارها وتمفصله داخل فضاءات يتشابك فيها: الشعبي بالرسمي، الشرعي بالمدني، القطري بالقومي، العقلي بالنقلي، الثابت بالمتحول، والأصيل بالدخيل، على اختلاف المرجعية والرمز وأسلوب التداول.

على أن التسليم بهذه الثنائية قد يوقع في فرط إدمان نظري ومنزلق منهجي، يصل، ربما، إلى (سجن)

الثقافة العربية وتقييدها في أطر ثابتة تعيش ديمومة مستقلة، أسقطت من مجالها التاريخي وسياقها الإجتماعي، فيما الواقع أننا بإزاء تأويلات تمتاح من هذه المرجعية، وتتكيء على خيارات سياسية، تعبّر عن مصالح إجتماعية حالة.

ثانيا: المشهد.

ولعله من المجدي هنا، التصويت نحو مساءلة مشهد الثقافة العربية، عبر إمكانية الإستشهاد citationnalite بالمنحنى التاريخي العربي المعاصر، منذ فترة ما بعد استقلال الأقطار العربية حتى اليوم.

وتحديد حيّز المساءلة هنا قد يسمح باستبصار الظروف التاريخية والإجتماعية المؤطرة لهذه الثقافة، ويكشف العلاقة المعقدة بين شروطها المادية وتعبيراتها ورموزها، ويتبيان الوحدة الجدلية لتاريخها الإجتماعي الإقتصادي السياسي الرمزي، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى فهم حيثياتها، واستجلاء أزمتها، وتوجهاتها المستقبلية.

ولقد يشي تعقد هذا المشهد، ومدى التداخل الذي ينطوي عليه، عن عجز أي تصنيف في استيضاح لوحته:

فمن جهة، وارتباطا بالتطور المتفاوت الحالي للوطن العربي وتفاقمه، تكرّست قسمة أمصاره، بتعبير الماوردي، إلى مصر الفرصة والتجارة، ومصر المزارع والسواد (٧)، وهو ما يتضح في التمايز البادي بين الأقطار النفطية التي تعتمد في اقتصادها على نمط تصدير السلع الأولية

Primary-product export-oriented growth-import-substitution industrialization

وبين أخرى تعتمد على نمط إحلال الواردات وأثر ذلك في تشظي أنماط متباينة من الأوضاع الثقافية القطرية.

ومن جهة أخرى، هناك محاولات المتروبول الدائبة في هيمنته على الأقطار العربية، والتي لم تقف عند حدّ الغذاء والتجارة والمديونية والتسلح، وإنما امتدت أيضا إلى عقل الأمة ذاته، في ظروف أمبريالية تتقدم بشهية، لتضخ اندفاعاتها نحو مجالات أوسع الإستئثار.

يمكن هنا، على أية حال، أن نسجل كرونولوجيا التراسل بين التطور العربي المتفاوت والهيمنة الإمبريالية، كما يتعين في خارطة المشهد الثقافي، من خلال لحظ ممارسات نمط ملتبس من أنماط الثقافة العربية المعاصرة، يجوز تسميته «الثقافة النفطية»، وكذلك عبر تتبع محاولات المتروبول الثقافي.

1- في الثقافة النفطية:

فالملاحظ أن العلاقة بين أقطار المشرق وبين الخليج، تمثل أحد أبرز المحاور الرئيسية للصراعات الدائرة في وطننا العربي.

ونعني بأقطار المشرق هنا، تلك المنطقة التي تضم مصر والشام والعراق، والتي تبعت منها التيارات المؤسسة للمشروع الحضاري العربي، منذ أربعينات القرن الماضي وبدءا من مفاهيم: التمون، الترقي، التقدم... الخ.

أما الخليج، فيتميز بأهمية موقعه الجيوبولوتيكي للمصالح الإقليمية والعالمية، وبمخزون نفطي هائل، تتولى عنه عوائد نقدية ضخمة، أدت إلى إنفاق واستثمارات على مستوى كثيف في فترة وجيزة، مع هاجس التفاوت بين توافر الثروة من جهة، وندرة القوى البشرية وتزايد الإثنيات غير العربية من جهة أخرى، ويرسم ملامحها: تنمية ريعية اتخذت، وبوتيرة متسارعة تحت وطأة النموذج الغربي، طابع الإنتقال «من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة»، وتركيبة قبلية مدعمة بالعقيدة الدينية، وضيق في مساحة الوعي السياسي قياسا إلى أقطار المشرق وسيادة نمط نفعي ربحي من القيم، منوط بتوجه استهلاكي ترفي وازدواجية أخلاقية، مع نبرة شعوبية بدأت تتنامى مؤخرا بعد أحداث الخليج.

وحتى الستينات، ظل الصراع بين أقطار المشرق والخليج سياسيا في الأساس، غير أن هزيمة 1967، وما نتج عنها من ضمور القوى التقدمية، وتزايد الإحباطات التي واجهتها برامج التنمية في الأقطار غير النفطية، وتعزّز سياسة الإعتماد على الغرب، ثم ظهور حقبة الفورة النفطية، كلها ساعدت القوى المهينة في الخليج وعليه، على التفكير في التخطيط لمواجهة أقطار المشرق ومحاولة تقويضه، عن طريق تغذية تناقضاته، وإغراقه في المشكلات السياسية والإقتصادية، وهو ما حدث بنجاح كبير، ثم التقدمبعد ذلك لكسب الصراع ثقافيا، خاصة مع تحول الخليج إلى القوة الإقتصادية الأولى في المنطقة، وإلى الشريك الثاني، بعد إسرائيل، للمتروبول.

وقد تمثلت الممارسات الثقافية التي يقودها الخليج فيما يلي:

أ- السعي إلى فرض نموذجه الثقافي وقيمه المصاحبة لثراء النفط وأنماطه الإستهلاكية، والعمل على تغيير علاقات الثقافة العربية المعاصرة، وأدوات إنتاجها، بما يوجه هذه العلاقات والأدوات إلى ما يشبع المستهلكين الجدد، ولا يناقض نسقهم الأيديولوجي أو يهدده.

ب- رعاية وتمويل تشكل مشوّه للثقافة الدينية، يقوم على النقل والإتّباع والتقليد، ويركز على مظاهر شكلية للتدين (مضاعفة عدد المساجد، تشجيع النساء على ارتداء الحجاب، استخدام السواك، منع استخدام اليد اليسرى...).

استخدام اليد-اليسرى...).

ويبرر العلاقات الإجتماعية المرتبطة بملكية الثروة البترولية والإبقاء عليها، ويختزل غنى وتنوع الثقافة العربية الإسلامية بكل منابعها ونماذج إبداعها، وتستخدم عبره آليات التعصب المذهبي والديني، واستفزاز المخزون الطقوسي لدى الجماهير.

حـ- الدفع بمحاولات تستهدف (أسلحة) العلوم، بواسطة وضع تصورات لها من منظور ديني، مما تمخض عن ترسيمات (نيئة)، تندرج إما في مجرى نظريات غربية تحت لافتات إسلامية، وإما تلفّ حول مضامين أخلاقية معممة، أو تخلط بين العلم والدين في مسعى لإثبات مصداقية الأول بنصوص الآخر.

د- العمل بدأب وتخفّ على تكريس عروبة (متميزة)، تقوم على الإنطلاق من (الخليجية) كمرجع (بعد تجريب قطرية: التكويت، السعودة، العمننة، الأمرتة، القطرنة، والبحرنة)، وعلى إعادة ترتيب وصوغ المعطيات التاريخية بما يخدم هذه النعرة الكيانية، عبر مقولات: الخصوصية والفرادة، الفاعلية والواقعية، التنوع والتعددية الثقافية، والظروف الإستثنائية.

وقد أفادت هذه المقاولات من أخطاء الطروحات القومية التقليدية، بمفاهيمها الطوباوية، وممارساتها الشعارية الفوقية، وتصوراتها الذهنية القائمة على إزاحة التراكم والتعدد والتعامل مع المطلق، لتباشر توظيف الثقافة كعنصر دعم لهذه النزعة الكيانية، في محاولة للإنتقال بها من صيغتها الثقافية إلى المصطلح القانوني، فالمشروع السياسي.

ويمكن في هذا الصدد ملاحظة محاولات تحوير الشبكة المفهومية لثقافة الجماعة العربية في الخليج لمقتضيات هذه النزعة، وهموما يقوم به: مركز التراث الشعبي بقطر، دارة الملك عبد العزيز ومهرجان الجنادرية السنوي بالسعودية، ووزارة التراث بعمان، وجامعة الخليج بالبحرين، على تراوح بينها في توزيع الأدوار.

هـ- التعامل مع المفكرين والكتّاب والأدباء والأكاديميين العرب، إما بإغرائهم للعمل في أجهزته الثقافية ووسائل إعلامه وجامعاته، منّسقا في ذلك مع ذهنية الريع الملازمة له، والتي تعتبر (العطاء) أقرب السبل لكسب الأتباع، وإما بتشويه ممثلي التحديث والعلمانية والإشتراكية والقومية، بأن تطلق عليهم «أصنام الحداثة والفكر والزندقة» و«أهل التشكيك والنفاق من العلمانيين والشيوعيين والبعثيين والوجوديين»، وتدرجهم من قوائم الملحدين والكفار باعتبارهم «أعداء هذه الأمة الحاقدون عليها، والخائفون منها، والطامعون فيها» (8).

و- الإنشاء المتعجل لبني ثقافية شكلية (جامعات، مراكز أبحاث، دورنشر، مكتبات، دوريات) تفتقد الشروط الأساسية لمردوديتها، لقيامها كأدوات تكييف وتطويع واستكمال للأبهة، بهدف منافسة مثيلاتها

ل- تسطيح Superficialite الإبداعية في مجالات الآداب والإعلام والفنون، عن طريق إصدار صحف ومجلات تروج للأعمال الهابطة، وتبتعد عما تراه ممنوعا ،محظورا، مع تقديم مكافئات سخية لأصحابها.

(د) المتروبول الثقافي:a

وقد تلازم هذا الصراع مع رواج النظام الرأسمالي العالمي بزعامة الولايات المتحدة، والذي حمل على الإنتقال من السيطرة إلى الهيمنة، أي التزحزح إلى شكل آخر من الأيديولوجيا الإستعمارية التي تبرّر عملية السيطرة وتطبعها بتعبير جرامشي A. Gramsci (9). وتمثلت هذه الهيمنة في سيرورة تبعية من قبل غالب الأنظمة العربية للمتروبول، مادام «سوط الضرورة وسكينة المغلوب» بقول تروتسكي L.Trotsky قد أرغمها على ذلك. (10).

والقائمة المصطلحية للتعبير عن ذلك الإلحاق ممتدة: حيث يحلو للبعض من (حسني الطويّة) تسميته بالتثاقف acculturation، حوار الحضارات، توازي الثقافات، التلاقح الحضاري... الخ، وإن ظلت هذه المصطلحات مشحونة بتوق التعايش بين الأنا الحذرة إلى التغيير مع الآخر الفاتن والباعث على الريبة في آن معا، ومشروطة بأن تقوم على حرية التعرف على الآخر، وأن تستند إلى حرية التعبير عن الذات.

وآخرون يلجأون إلى (التخفيف)، فيرون ذلك الإلحاق، وبتعبير رودنسون M. Rodinson, عملية (توطين) indigenisation (11)، يبدو فيها داخلي الدافع، وطني الشكل، أهلي الرموز، ،متروبولي النسب.

وهناك أيضا «التجهيل الثقافي» الدال على الحالة الأقصى من تمثل الثقافة الوافدة غصبا، وما تحويه من تذويب وطمس الثقافة الأصلية، ومثاله ما يحدث آنيا في فلسطين المحتلة.

وهنا نصل إلى مفاهيم: الغزو الثقافي، غزو العقول، التغلغل الثقافي، التمغرب الثقافي، التطبيع الثقافي، الإختراق الثقافي، الإستلاب الثقافي، الإستتباع الثقافي، تسرّب التغريب، والتنميط الثقافي.. وكلها تمثل في الجمل مظاهر لاستمرار السيطرة الأمبريالية على أقطار العالم الثالث، من خلال ما أطلق عليه بعض المنظّرين الأمريكيين (البعد الرابع)، ويعنون به إحكام الإلحاق من خلال الثقافة كبعد جديد، يضاف لإبعاد السيطرة الإقتصادية والسياسية والعسكرية (12)، وإن جاز القول أن نجاح هذا الغزو ولا يتم تلقائيا، بل يتناسب طرديا مع درجة وهن المناعة الثقافية المحلي، مما يفسح المجال أمام التسرّب الكثيف للثقافة الأجنبية (13).

يتعلق الأمر، إذن، جسميات جديدة لسيرورة تبعية المتروبول، نترك المجال هنا لتكشف وقائعها:

فمع نهاية الحرب العالمية الثانية، تكرس المشروع الإستيطاني الصهيوني في المشرق العربي على

فمع نهاية الحرب العالمية الثانية، تكرس المشروع الإستيطاني الصهيوني في المشرق العربي على ركائز ثقافية لا سند لها، وبدأت الولايات المتحدة تتسلل إلى المنطقة العربية، وتركز على مجال العمل الثقافي، بتصدير ما اصطلح على تسميته «بالأمريكانية» Americanisme: جمعيات، إرساليات، مدارس، دوريات، مؤسسات بحثية، دورنشر، أفلام، موسيقى الجاز، أطعمه مجمدة، مشروب الكوكاكولا... الخ.

وفي هذا الإطار، ظهرت مجلة (المختار) ذات الحجم الصغير والثمن الرخيص والطباعة الجيدة، والتي لعبت دورا ملحوظا في تهميش وعي القارئ العربي، ومثلت الترجمة العربية للمجلة الأمريكية المعروفة Ready `s Digest (الأكل المهضوم للقارئ)، وصدرت عن دار (أخبار اليوم) المصرية، وورد إسمها ضمن المجلات التي ساعدت المخابرات المركزية الأمريكية على نشرها (14).

ويلفت النظر في القيم التي روّجت لها هذه المجلة أطران: الأول، أن النجاح مرهون بلعبة الحظ والمصادفة، والثاني، أن العدل الإجتماعي معلّق على أريحيّة السادة وكرم المستمدين للتبرع والإحسان.

كذلك باشرت (مؤسسة فرانكلين) نشاطها في النطاق العربي بدءا من عام 1953 ،وفي مرحلة احتدام اليقظة القومية، ومواجهة المنطقة لمحاولات الإحتواء وضمّها إلى مناطق النفوذ.

وقد شهدت السّتينات ذروة نشاط الترجمة في هذه المؤسسة، وبرمجة أعمال هذا النشاط وتوزيعه على مجالات متخصصة ومواقع معرفية مدروسة، وبالذات مجال التربية، أو ما أطلقت عليه (فن صناعة البشر).

وتضمنت هذه الترجمات مناصرة مفضوحة ومكشوفة للسياسة الإستعمارية، وتبريرا لشرعية الوجود الصهيوني، بتصوير إسرائيل، لا كدولة وكيان سياسي فحسب، وإنما كحضارة مؤثرة في المنطقة، وتقديم (زاد) ثقافي أمريكي يعالج القضايا التي تواجه المجتمع العربي، حتى لا يجد المواطن أمامه سوى هذا الزاد، وتشويه التراث الحضاري العربي، قصد خلق حالة من عدم الإقتناع بقدرته على التواصل، والتبشير بالنمط الأمريكي للحياة، ووضع موسوعات وأعمال معجمية للجماعات الإثنية في الوطن العربي.

وقد تم ذلك عن طريق استخدام كتاب وموظفين كبار، بهدف خلق فريق عمل من المتشبعين، فكريا وسياسيا، بالإنتماء إلى الغرب، كظهير احتياطي لاستمرار مصالحه، بالسعي إلى تلميعهم، وإظهارهم كعلامات فكرية غير منحازة، وساعية إلى الإثراء الحضاري الهادف لخدمة (الإنسان)، وإصدار الكتب المترجمة من خلال دور النشر العربية، إيحاء بأن هذه الكتب وليدة اختيار حرّ من جانب مترجميها وناشريها، واللجوء إلى التمويه، باستبدال الأسماء والأمثال الأمريكية بأخرى عربية، وخاصة في كتب الأطفال.. كل ذلك في مطبوعات تتميز بورقها المصقول وإخراجها الأنيق وسعرها الزهيد، وتحت شعار

ومع بداية السبعينات، طوّرت (وكالة المعلومات الأمريكية) التي أصبح إسمها (وكالة الإتصال الدولي الأمريكية) USICA من نشاطها، باستئناف برنامج ترجمة الكتب الأمريكية إلى العربية، وكان قد توقف في أعقاب حرب 1967، ثم بإنشاء مكتبات ومراكز بحثية (15).

عبر هذه الممارسات، وفي إهابها، يمكن استيضاح نزعة هذه الهيمنة الثقافية، وتلمّس أقمطتها الأيديولوجية.

ذلك أن هذه الممارسات، بصنعها لأسئلة المواطن العربي و فأجوبته، إنما تؤكد سيطرة النزعة التلقينية، الدّالة على أن قيم الفكر خارجية أكثر منها داخلية، وتعمّق من مفهومي «الإستهواء» و«الإذعان الشعائري» اللذين يقومان على تشريب الأفكار دون تمييز أو تمحيص، ناهينا عن أنها تلغى أو تتجاهل أسس الثقافة القومية وإسهاماتها في قضايا التحرر والتنمية، مما يكرس من فكر ومنطق التبعية، أو ما يطلق عليه (العقل الأسير) The captive mind، الناتج عن ميتافيزيقا الإستشراق.

وفي هذا الصدد، يجب أن نعترف بأن جيلا كاملا من المثقفين والمتعلمين العرب قد تكوّن في حدود هذه الممارسات، وبالتالي توفّر لديه تكوين في مجالات مختلفة من منطلقها، وبما تحمله من رؤى فكرية وأيديولوجية.

ثالثا: الأزمة:

بهذه الوضعية، وفي إطار مناخ عربي مدعم بالحروب الطّائفية والمذهبية والإثنية، وبالسلام الكاذب، والإسباغ المقنّن CODE لطبائع الإستبداد، ودعاوي الأصولية الإطلاقية، تنعكس تفاصيل أزمة الثقافة العربية المعاصرة، وتؤسس لها، بصورة حادّة، أربعة أوجه:

(1) فمن ناحية التحرر الإقتصادي، كان الإحباط أعظم دويّاو حيث أضحى الوطن العربي منطقة طرفيّة فصّل اقتصاده على احتياجات السوق العالمي، في ظروف تحوّل فيه إلى سوق مفتوح للآليات الرأ سمالية، وتخصيص للموارد يلبى حاجة الأغنياء ويفقر الفقراء، والتعامل مع الأقطار العربية فرادى وهو ما أطلق عليه الباحث الجزائري على الكنز (نهاية باندونج)، وتعامل يومي مع مشكلات الجماهير الأساسية بدل التفكير على المدى البعيد، وتمرير لسياسات صندوق النقد الدولي، وفشل برامج التنمية، والتفريط الواضح للثروات، وأظهرها النفط، الذي يجوز الحديث حول نهبه المنظم من قبل المترويول، وتوجيهه لخدمة (القبائل) العربية الجديدة ومن يلّف حولها.

وليس أدل على هذا الإحباط، من تصاعد المشكلة الغذائية، حيث أكثر من 83٪ من حاجته الغذائية مستوردة، رغم امتلاكه لكافة إمكانات إنتاج الغذاء.. من أرض ومياه وعمالة ورأسمال (16).

أما عن عدالة التوزيع، فالتمايز واضح على المستوى القطري بين بلدان قليلة السكان وغزيرة الدخل

أما عن عدالة التوزيع، فالتمايز واضح على المستوى القطري بين بلدان قليلة السكان وغزيرة الدخل (إجمالي الدخل الفردي في الإمارات...16،000 دولار حسب عام 1988)، وأخرى شديدة الكثافة السكانية ومتدنية الدخل الفردي (أقل من 500 دولار لنفس العام في السودان ومصر واليمن) (17). وواضح أيضا على المستوى الطبقي من ازدياد حدّة تفاوتاته، وتدهور مستوى معيشة المنتجين المباشرين، وتدنيّ إشباع احتياجاتهم، مقابل مظاهر الإستهلاك الترفي والبذخي لبعض الفئات، وهو ما هيأ المناخ للإحتقان الإجتماعي والسلوك الإحتجاجي العنيف والإنتفاضات الشعبية المطالبة بالخبز والعمل والمسكن.

(2) وفي مجال الخصائص السكانية، فإن سياسة تغييب دور الجماهير الشعبية التي اتبعتها الأنظمة، وتحويلها إلى متلقية لا ذوات عارفة، أدت إلى أميّة تصل لحوالي 60٪، وإلى انخفاض مشاركتها السياسية وحقوقها في التعبير والحركة والتنظيم، وإلى قلة الإنفاق على البحث العلمي والتطوير التكنولوجي يبلغ نحو دولارين للفرد في السنة) (18)، ومن ثم غياب مساهمات علمية جادة، وهجرة الكفاءات والعقول.

(3) وحول بلورة نسق قيمي، فالملاحظ سيادة مظاهر التسلّط والقمع وتقييد الحريات، وتشويه توجهات الثقافة بتواجد نمط من الذوق الفليظ (أغان هابطة، تلويث للبيئة، لغة جاهزة، سلوك استهلاكي مبتذل، قيم فردية، تدني النظرة إلى المرأة...)، وكلها لم تسهم في بلورة قيم إيجابية، كالديموقراطية أسلوبا للحياة، والتعاون، والجماعية، والتضحية، والإبداعية، والرؤية المستقبلية، وتنشيط دور المرأة، واحترام الثقافات المحلية وتشجيعها في إطار الوحدة والتنوع.

(4) وعلى صعيد المأثور والمطروح، لم تستطع الثقافة العربية حتى اليوم الوصول إلى صيغة تتجاوز بها نقائضها، والتي تمتد إلى الإختلاف القائم في المنطقة منذ القرن الثامن عشر بين أهل الكلام وأهل الحديث، ومع عصر النهضة العربي بين المثقف الليبرالي الذي يرى ألا سبيل إلى تحصيل الترقي إلا بالأخذ بأسباب (التمدن الأورباوي)، والمثقف السلفي الذي يطالب بالعودة إلى ما صلحت به أحوال السلف، وصولا إلى الوقت الحاضر، حيث نجد هذه العودة غطاءها التبريري عمن يقومون بالفتوى خدمة لمصالح حائزي السلطة وأثرياء النفط وأصحاب شركات (البركة).

ساعد على ذلك، ازدواجية المرجعية التعليمية، البادية في تلازم نمطين للتحصيل: الأول، تقليدي يتمثل في المعارف الدينية، ويرتبط بالأزهر في مصر، والقرويين في المغرب، والزيتونة في تونس، وجامعة الإمام ابن سعود في السعودية وجامعة أم درمان الإسلامية في السودان، والجامعة الإسلامية في الجزائر، ويتمحور حول رؤية تقتصر على هذه المعارف، ويجعل من التفسير الديني للعالم الغلبة على ما عداه من معارف (وضعية).

والتي رتّبت توافر كوادر لديها رصيد من المعارف التقنية والعلمية، لتشغيل جهاز الدولة وإدارة مؤسساتها، وتهيئة تنظيم عقلاني يستطيع أن يفي بعبء ومتطلبات الدولة.

وقد فاقم هذا التناقض من أزمات الهويّة والشرعية، وزاد في وطأة الثقافة التقليدية بتياراتها السلفية وحركاتها الأصولية، مما دفع بالبعض إلى الهروب من التاريخ، احتجاجا على البؤس القائم، برجم الموروث التنويري، وتنشيط إسلام شكلي، يحضّ على الواجبات الدينية الفردية، ويقوم على الإنكفاء على الذات ولجم بهائها، ويضع بين قوسين جميع المشكلات الإجتماعية، ويلخص المسألة عبر دائرتين مغلقتين: الإيمان أو الكفر.

بيد أن توظيف مظاهر هذه الأزمة، يشدنا نحو سؤال مائل، وإلى تعقب المعابر التي تسمح بالدخول إلى دائرة الجواب عنه: لماذا حدث ذلك: الواقع أن نهج الذرائعية pragmatisme الذي اتخذته الأنظمة العربيةخدمة لمصالحها، قد أدى: إما إلى استخدام العناصر المؤلفة للبعد الثقافي في رسم حدود مجتمع تجريدي، لم يستوح دلالات مجتمع فعلي يسير وفق علاقاته التاريخية والإجتماعية، أو إلى إيلاء أهمية ثانوية للرؤية الكلية في العمل العربي لحساب نظرة تجزيئية وجدت في الجري وراء النجاعة والمردودية حقلا لأنطباقها.

من ناحية، لأن طبيعة توجهات الأنظمة العربية قد فرضت، عبر طغيان آليات دعاواها ومقتضيات حركتها، تحويل الثقافة إلى مجرد وسيلة دفاعية، وتشمير نمط من الثقافة الجماهيرية، يرتبط بالتسلية وإزجاء الوقت، ويؤثر على العقليات والسلوك، بالنظر إلى انتشاره وتعدد قنواته.

وتظهر إيعازية وقسرية هذا النمط في تغذيته روح المطابقة والإمتثال، والتلقي السالب، واقتراح معرفة قطعية، وآراء وسلوكات ونماذج جاهزة ومهيأة سلفا، لصالح تغليف استخدامها المحتكر للسلطة.

ومن ناحية أخرى، كان الإلحاق هو الأسلوب الذي ميّز علاقة الأنظمة العربية بالثقافة، حين أغفلت النظر إلى التنمية كنموذج ثقافي يستجيب للمتطلبات والإحتياجات الحيّة للجماهير، وغلّبت الإعتبارات الإقتصادية التي نظرت إلى الثقافة باعتبارها (الجوانب غيرالإقتصادية)، أو أدرجتها في المعادلات الإقتصادية، وعدلت فيها بما يتفق مع أوجه استخدامها المزمع، بإخضاعها برامج تنمية لأساليب الإجراء التقني، والقرار الفوقي، والتمركز البيروقراطي Bureaucratization، وكلها كما يذهب ايزنشتات S.Eissenstadt، تحتوي على تطوير وتنظيم صارم متعاظم regimemtation لبعض مجالات الحياة الإجتماعية، ووضع أهداف وخدمات المؤسسة لمصلحة قوى وتوجهات مختلفة (19)، مع ما يصاحب ذلك من نزوع إلى اختزال الواقع وتهميش الثقافة، وبالتالي إلى التشكيك في دورها حيثما يتعذر إغفالها.

دورها حيثما يتعذر إغفالها.

وهكذا لم توفر الأنظمة شروط ربط الثقافة بالتنمية، بأن تقوم الثقافة بدور الإطار المرجعي والناقد اليومي للتنمية في كل ممارستها، مما أدى إلى خلق تنمية مشوهة وغير متوازنة، وإلى فشل هذه البرامج وعجزها عن تلبية المتطلبات الأساسية للجماهير غير المشاركة فيها، وإلى ركن الإهتمام بالمسألة الثقافية على تخوم (العمران)، أي خارج التنمية، حيث إعتبر حلّ هذه المسألة متوقفا على الإكثار من مراكز التكوين والتربية والثقافة الجماهيرية والوسائط الإعلامية، تلك التي تمارس دورها في حقن الجماهير بالصور الموحّدة.

ساعد على ذلك، أن هذه الأنظمة قد قدّمت مسألة الحكم وبناء الدولة، على أن تكون الثقافة مطيّة أو خادما لها، إما بارتهانها في دائرة العمل السياسي المباشر، لتعالج في إطار التنظيمات السياسية (مراقبة التعليم ودور العبادة، تكريس تفنيدات رسمية معزّزة بدروس في الحس الوطني، الرقابة على المطبوعات، المصادرة، تشريعات تحدّ من حركة المثقفين، الزجّ بالكتّاب في السجون...)، أو بإيكالها إلى متخصصين تكنوقراط، مما أفقدها، في الحالين، من قيمتها.

أما الإنتلجنسيا، فإن قسمًا كبيراً منها توزع، إما حول أفكار قبلية عاطفية نزع بواسطتها إلى أسطرة وتقديس الثقافة العربية وبذخها اللفظي ومعاظلاتها الفقهية (20)، أو داخل ممارسة نخبوية نافذة Mandarinal تسعى لتسويق بضاعة غربية، وإما حول نزعة تحويلية Transformisme تنحو إلى حالة من الصمت والإبتعاد عن كل ما من شأنه أن يكون ضدّ الأنظمة (21)، أو حول عدم إمكان مقاومة الإندفاع، بتواطؤ واع أو لا واع، نحو الخدمة في (البلاط)، والعمل مع الأنظمة كديماجوج Demagogues، أو كأجراء أشقياء، و(حملة لوظيفة السيطرة)، ليمارسوا ديموقراطية الخطاب وديكتاتورية السلوك، ومبدئية الشعار وسمسرة المصالح.

وقد أعطتهم هذه الأنظمة، حسب سارتر P.Sartre، دورين إثنين:

«فهي تجعل منهم إختصاصيين وخادمين للهيمنة معا، أي حرّاسا على التقاليد، إضافة إلى أنها تهيئهم ليكونوا على حدّ تعبير جرامشي (موظفين في البنية الفوقية)، بمنحهم سلطة محدودة، هي سلطة ممارسة الوظائف التابعة في المؤسسة الإجتماعية والحكم السياسي» (22).

رابعا: المستقبل.

إن ما يمكن استخلاصه هنا هو تطور الثقافة العربية في سياق الأزمة المجتمعية لهذه الحقبة كان تطورا معوّقا، بسبب تشوّه البنى الإجتماعية، وتراجع المدّ الثوري والقومي، وفشل السياسات القطرية، وهيمنة المتروبول والقوى المحلية المرتبطة به.. وهو ما أقعدها عن الإستجابة للتحديات التاريخية المطروحة

ويثور عادة في مثل هذا المناخ سؤال: ما العمل؟ وهو سؤال أضحى يصيب غالب المثقفين العرب بالإحباط، بأكثر مما يلهب خيالهم، بالنظر إلى تصاعد مشكلات الهويّة والمعاش، وتنامي أوضاع الإستبداد والإستغلال والتبعية.

وفي هذا الصدد، يطرح جورج ماتيو G.Mathieu أسئلة إشكالية، لا تخلو من هم ضمني يربط تجارب الدول الحديثة، ويضيئ لها سكة قد تساعد على بلورة مناهيمها الضمنية أو الفائبة، تخصلها فيما يلي:

(1) ماهي الأولويات الحقيقية بالنسبة لدولة حديثة؟ هل هو رفع مستوى معيشة الأفراد وإيجاد العمل لهم؟ أو هو العدل في أداء الضرائب، وضرورة التنمية الإقتصادية، وتحقيق النظام والأمن وتنظيم وسائل الترفيه وإشعاع الثقافة؟ أم تراه التعبير عن إرادة فعلية للإعلاء من شأن الإنسان؟

(2) هل يتعين علينا أن ننتظر هذا الإعلاء للإنسان يتحقق وحده، أم أن نستثمر كافة الجهود من أجل انتصار الكينونة على الملكية، وتغليب الكرامة الإنسانية على الغرائز البدائية؟

(3) هل يجب علينا أن نوجّه الثقافة؟ أم أن نوفر شروط تنميتها ونترك الحرية للمصالح الخاصة والإقتصادية لتخريب ما تبقى من إنسانية حقيقية؟ (23).

وفي الظن أن مسار الحركة الثقافية العربية، بما يجتاحها من صعوبات، وبما تحمله من ضمور وقصور، سوف يؤدي إلى عدة إحتمالات مستقبلية:

الإحتمال الأول والأكثر واقعية، هو أن الإستعداد لملاقاة هذا القصور، في ظل المتغيرات والوقائع التي يجري تثبيتها آنيا على المنطقة العربية، لا يكاد ينبئ بإمكانية واقعية لتجاوزه، تلاؤما مع استمرار التدهور العربي وتفاقم تبعيته، وبالتالي المزيد من الدوجما والجمود واللاإبداعية.

أما الإحتمال الثاني: فتدلنا عليه الخبرة التاريخية العربية في العلاج الوقتي، والقائم على امتصاص (تشنّجات) المسألة الثقافية، أو بتسويتها تحت تأثير مهدئ أو آخر (تكوين تجمعات مهمّشة للإنتلجنسيا، إدعاء أطروحات حداثية، تكريس وطنية بائدة nationalisme anachronique، تضخيم الجهاز الإعلامي، تطبيع سياحي لمشروعات ثقافية، طرح شعارات قابلة لأي معنى tiroirs...)، بما يفيد أن محتوى القصور ذاته يبقى كامنا وقابلا للإنفجار في أي لحظة، بمجرد ضعف أو تراخي تأثير العوامل التي أدت إلى التهدئة أو التسوية، وصولا إلى طرح تسوية جديدة.

وأخيرا هناك احتمال خروجها من أزمتها، وهو احتمال لا يتم تصوّر جديده خارج إطار جدل التغيير في بنية إجتماعية تفجرها الصراعات الطبقية والقطرية المعقدة، وخارج الحضور الفاعل لحركة الجماهير العربية، عبر مستويين مترابطين: مستوى أيديولوجي-سياسي يعالق فعل الجماهير بتشكل ثقافة المواجهة

العربية، عبر مستويين مترابطين: مستوى أيديولوجي-سياسي يعالق فعل الجماهير بتشكل ثقافة المواجهة التقدمية، ومستوى تنظيمي-سياسي يقوم على تكوين جبهة شعبية تضم كافة القوى العربية المعادية للأمبريالية والصهيونية.

ذلك أنه من الضروري الوعي بأن تحقيق المخرج لا يمكن أن يتم من خلال توجهات تعبر عن نوعيات من ردود الفعل (تدعيم طروحات مشروع ثقافي جديد، ترشيد الحركة الثقافية، توسيع قاعدة المجتمع المدني، تنشيط تكوينات الإنتلجنسيا، المجابهة الثقافية للغزو الأمبريالي الصهيوني، التمسك باستقلالية الثقافة النقدية في مواجهة السياسة الثقافية السائدة...)، فهذه، على جدواها، صيغ خام تستوجب تحويلا ومساءلة حتى تعثر على انسجامها الدلالي وتبريرها الإجتماعي وتحققها الفعلي، فضلا عن أنها قد تستحيل شعارا القوى تبعية ومغزوّة من الداخل، أو يقع توظيفها من قبل الأنظمة لإجهاضها.

ومادامت الأزمة الثقافية في الوطن العربي تمثل تجسيدا للأزمة المجتمعية، فإن طابع المخرج منها يتوقف على تغيير جذري في البنى الإقتصادية الإجتماعية المسيطرة، وبالتالي على ناتج معارك اجتماعية ووطنية، وعبر استراتيجية جماهيرية صحيحة تجد طريقها في مسار الحضور والمستقبل، إذ ليس المطلوب أن نرقّع الثوب. المهم أن نستبدل الجسد، هكذا تحدث الشاعر المصري محمد عفيفي مطر.

هوامش:

(1) Aubenque; P.: Le problème de l'être chez Aristote, (1) PUF, Paris, 1982; p.75.

(2) كلرد ليفي شتراوس: الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة د. مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1977، ص 67.

(3) Morin, E:: Sociologie; Fayard; Paris; 1984; p/ 338

(4) مقدمة ابن خلدون، ص 247.

(5) Bourdieu; P. et . Passeron: La reproduction-Eléments pour une théorie du systéme d'enseignement; Minuit; Paris; 1970; P.4/

(6) د. صلاح تنصرة: «الغزو الثقافي وحوار الحضارات» في (المنار)، العدد الحادي والثلاثون، يوليو 1987، القاهرة، ص 127.

(7) الماوردي: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، المركز الإسلامي للبحوث، بيروت، 1987، ص 210.

(8) «حرب الكاسيت» في (الناقد)، العدد الأول، يوليو 1988، مؤسسة رياض الريس للنشر، لندن، ص 4-6.

(9) Gramsci dans le texte; Recueil realisé sous la direction de F. Ricci, Editions sociales, Paris; 1978; p. 87.

(10) Trotsky; L.: Histoire de la révolution Russe, Seuil, Paris, 1967, p. 42.

(12) صدرت في الوطن العربي العديد من الكتب التي تشهّر بالغزو الثقافي، منها:

* التحرك الثقافي الإسرائيلي في مصر، مركز الدراسات العربية، لندن، 1981،

* عام على التطبيع، مجموعة مؤلفين، دار الموقف العربي، القاهرة، 1981.

* د، حامد ربيع: الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي، دار الموقف العربي، القاهرة، 1981.

* د. عزيز الحاج: الغزو الثقافي ومقاومته، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1983.

* أعمال مؤتمر مواجهة الغزو الثقافي في الأمبريالي الصهيوني للأمة العربية، أبريل 1982، مطبعة الإتحاد العام التونسي للشغل، تونس، 1984.

* مصر وإسرائيل، خمس سنوات من التطبيع، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1984.

* محمود عوض: وعليكم السلام، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1986.

* حازم هاشم: المؤامرة الإسرائيلية على العقل العربي، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1986.

* د. مسعود ظاهر: مجابهة الغزو الثاقفي الإمبريالي الصهيوني للمشرق العربي- دراسة في الثقافة المقاومة، منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1989.

* ثقافة المقاومة ومواجهة الصهيرنية- أبحاث ومناقشات الندوة الفكرية التي عقدت بالقاهرة في نوفمبر 1989، مطبوعات مركز البحوث العربية، القاهرة، 1990.

* د. مصطفى مجازي: ثقافة الطفل العربي بين التخريب والأصالة، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، 1991.

(13) هناك من يرى أن الحديث عن (الغزو الثقافي)، إن لم يقترن بالتطبيع القائم على القوة المسلحة والهيمنة الإقتصادية والإستمرار والتجذر، قد يوقع في التسليم بافتراضات غير متبولة، من قبيل اعتبار الجماهير العربية خاصة طيّعة، يمكن (حشوها) من خارج الحدود، ومن ثم فإن الحفاظ على ثقافتها لا يتطلب سوى إغلاق هذه الحدود، وإعلان الحظر على (المجلوب)، إستمانة بالأنظمة التي يجب أن تحظى في هذا بالتفويض. أنظر: د. صلاح قنصوة، مرجع سابق، ص 126.

(14) محمد حسنين هيكل: بين الصحافة والسياسة، بيروت، 1986، ص 87.

(15) حول دور الجامعات الأمريكية، أنظر: فضل النقيب: هكذا تنتهي القصص- هكذا تبدأ، مؤسسة الأبحاث العالمية، بيروت، 1983، ص 123 وما بعدها.

(16) التقرير الإقتصادي العربي الموحد، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، 1990، ص 11.

(17) المرجع نفسه، ص 16.

(18) نفسه، ص 31.

(19) Eisentadt, S.N.: "Bureaucracy, bureaucratization and debureaucratization" in A. Etzioni, sociological reader on complex organizations, Rinehart and Winston, N.Y., 1960, P.306.

(20) Benchiekh, j.: "L'étranglement" in (Revue Autrement), No. 38, Algérie, Mars 1982, p. 41.

(21) لمزيد من التفصيل حول الحدود الثقافية لتجربة التنمية العربية، أنظر: د. علي الكنز: «تأملات حول التجربة الوطنية في العالم العربي» في (حول الأزمة)، دار بوشان للنشر، الجزائر، 1990، ص 145-149.

(22) جان بول سارتر: دفاع عن المثقفين، دار الآداب، بيروت، 1973، ص 23.

(23) Mathieu, G.: L'abstraction prophétique, Gallimard, Paris, 1984, p.16.

الكتابة والمنبر الغائب
المجلات الثقافية في الجزائر

د. عمّار بلحسن

جامعة وهران

يبدو العالم الثقافي الجزائري رماديا، اشبه بصحراء سائدة، لا تنبت فيها إلاّ بعض نباتات الصبّار، التي تختزن ماءها ونسغها، مؤونة منذ سنوات تعتاش منه، في انتظار غيث مستحيل، كأرض تمصّ مخزونها، متدهورة نحو التصحّر النهائي، تذوي براعمها، ويجفّ ضرعها وزرعها لتترك اليباس يعيث في دبالها بدون هوادة!.

.. لا ليس هذا استهلالا شعريا، مولعا بالاستعارات الفلاحية. انه بمعنى ما اعادة جذر كلمة "الثقافة" إلى رحمها الاصلي الفلاحة، وتكوين صورة للفكر والابداع في معادل رمزي وبلاغي داخل جزائر تعيش منعطفا خطيرا: إمّا النجاح في قيادة مجتمع على اعتاب الحداثة والديموقراطية، او السقوط في هوّة التفتّت، الفوضى والتاريخ الاليم.

لم تعرف الثقافة الجزائرية المعاصرة سوى الانقطاعات والمفترقات والتوترات والانشقاقات، ولم تتأسس كنسيج من العلاقات والتبادلات والحوارات، في فعاليات وممارسات جماعية مغيرة ومدوّنة، تغذيها الكتابة، كعملية حداثية وعصرية، وتعطي للفعل الثقافي قيمة ومقاما، يحقق اندماج المثقفين في شؤون المجتمع وانصاتهم لتحولاته وتغيراته، فليس ثمة مجالات معينة ومحدّدة ومستقلّة، تسمح بانجاز حوار فكري اجتماعي عام، منتظم ودائم بين المثقفين والقراء والمجتمع.

يمكن صياغة اشكالية تطور الثقافة في الجزائر:

في سياق الواحدية على المستوى السياسي والفكري والايديولوجي، والشفوية على مستوى الاتصال الثقافي، والعزلة على مستوى العلاقات الثقافية مع العالم العربي والواحدية اللّغوية وصراعاتها وتوتراتها، ودولنة أو إدارة وبقرطة التعبير والنشر والاتصال، وسيادة سلفية فكرية ونقدية سارت الثقافة الجزائرية

لاسيما العربية منها، كنسيج، ينشطر وينحلّ كل مرّة، وكأنّه يتدهور، وهو يتطور، بحيث تظهر، كل مرّة، تمزقات وانقطاعات، ادّت بجل السياسات الثقافية الى الفشل: صمت المثقفين وغياب الاتصال الفكري والاجتماعي واختفاء منابر التعبير والكتابة.

في هذا المنظور، يطرح سؤال المجلاّت الثّقافية في الجزائر، ويندرج في شبكة العلاقات الأساسية التي تكون الوضعية العامة للثقافة والمثقفين.

أ ـ المجلة: المفهوم والفعالية

يشير "لسان العرب" الى وجود مجلة "لقمان" وهي "صحيفة أو صحائف بها أمثال وحكم منسوبة للقمان القبيلة اليمنية عاد، الذي ظلّ يدور على ألسنة الشعراء، ويذكرونه كما قال الجاحظ عنه بـ "القدر والرياسة والبيان والخطابة والحكمة والدهاء والفطنة". ففي جذرها اللّساني العربي، تعني المجلّة الماء والرواء والري..

أمّا المجلّة بمفهومها الحالي، فهي نشرة دورية أو شهرية أو فصلية تتناول شتّى الموضوعات، منها المجلة الادبية والعلمية. وهي دورية لنشر البحوث والمقالات العلمية، بقلم اعضاء مجموعة او جمعية علمية وادبية متخصّصة، يغلب عليها طابع الجدّية والتعمّق في البحث والاطالة، وتعنى بالبحوث المعرفية والفكرية والنقدية وعرض الكتب والانشطة الثقافية والابداعية". وهي بنية ارتبطت في العصور الحديثة بثورة "غُوتنْبَرْغ" او الكون الغُتَنْبَرْغِي ـ على حد تعبير مَاك لُوهَانْ ـ، إنها منتوج المطبعة وشقيقة الصحافة السيارة، ووليدة تطور الصناعة الثقافية المكتوبة.

وتمثل المجلة الثقافية خليّة في نسيج اجتماعي ورمزي، يجمع المثقفين، أي منتجي القيّم العلمية والمعرفية والفكرية والجمالية، مع القراء في علاقات اتصال وحوار، فهي منبر مكتوب داخل التّاريخ في حركته وزمنيته، تعكس الزمن الثقافي لمجتمع معين، انها صحائف أو أوراق العمل الثقافي الآتي ومدونات التفكير والكتابة، ورسالة مفتوحة متعدّدة للمجتمع عبر المطبعة والقراء "تجيب على حاجيات الاتصال الثقافي". ان المجلة مندرجة في حركة التاريخ الثقافي فهي تساهم في ابراز وتعيين عمل المثقفين، وسبر ومعرفة مسيرة ثقافة معيّنة، في تكونها وتحولها المستمر، كما انها فضاء متنوع ومتعدد المواضيع والمحاور والتيمات والمقاربات، يسمح بدَمْقرطةِ التعبير وتغاير الكتابات، وخلق حوارية بين النصوص والافكار والابداعات.

وتظهر المجلة الثقافية مطبوعة عصرية استراتيجية في العمل الثقافي لكونها:

- وسيلة لتوصيل انتاج المثقف، المرتبط بلحظات تفكير آنية، متجذرة في الزمن الثقافي لمجتمع ما،

وتاريخه واشكاليات تطوره، فهي تخلق ظروف حوار فكري يتعالى على التفكير اليومي وتغطياته الصحافية العادية، ممّا يولّد وعيا بعوامله وتفاعلاته، وتأثيراته الخفية والظاهرة. فطرح وصياغة اسئلة المجتمع العصرية وتركيب الاشكاليات والتّحدّيات المخفية،، وابراز وتعيين ما هو مسكوت عنه، او مخفي في ثنايا الوعي اليومي أو التاريخي، او مشتّت في الحوار الاجتماعي والثقافي العام، هو جوهر عمل المثقف، لانه يبني صياغات ملائمة وصائبة، متعدّدة المقاربة والطرح، تعمل على شرح الاحداث والوقائع، وتنظيم وتوضيح وفرز لمساراتها، وتقدير واستشراف لمستقبلها. ان مواضيع كالهيمنة الثقافية الغربية، أو الإسلام السّياسي، او الكتابة الابداعية، أو الدموقراطية، تتوزع في ذهن القراء ووعي المجتمع إذا لم تبلور في دراسات ومقالات وخطابات فكرية تحليلية، وتصاغ في افكار ومقاربات، تتجاوز الخطابات السياسية الفجة او الصحافية العادية، او النقد الصحافي الانطباعي او مداخلات القراء والمتعلمين...

- أداة لوضع مؤشرات حياة ثقافية مؤسسة ومضبوطة ومنضبطة، ومنتظمة، مندرجة في الزمن الثقافي، واجواء العصر الفكرية والايديولوجية والمعرفية، تعمل على تحديد مستويات او عتبات المداخلات الثقافية، وكيفيات وقيم اجرائها، وطابع ومستوى القائمين بها، على اساس إجماع ضمني بين المثقفين والقراء، يشكل "إثيكية" Ethic او مسلكية تحكمها اخلاقية ومعيارية تنظم وتضبط عمليات النقاش والحوار والكتابة، وتؤسّس لها عتبات ومداخل واجراءات، تعطي لها قيمة ومقاما، يحقّق لها تأثيرا وانتشارا وصدى.. ان هذه الاخلاقية تخلق طقسية او منظومة سلوك وقيم ثقافية متّفق عليها، تحقق تراكمات وعادات، تفرز موضوعيا وآليا الغث من السمين، الابداع من الاتباع، الانتحال من الاصالة. ذلك ان نقاط النقاش الفكري المركزية، ومستويات التدخل النقدي، واشكاليات وقضايا الحوار، ومنهجيات وطرق ومقاربات النظر والتحليل، شفافة ومعينة في عتبات وتراكمات، واصعدة لا تسمح، كل مرّة بالعودة الى البدايات او الابجديات، التي تجاوزتها المعرفة والثقافة والعصر، بل تحتّم مداخلات جديدة، وابداعات مغايرة، تخلق اضافات وشخصيات وحساسيات اصيلة، غنية ونقدية.

- منبر لخلق مرجعيات ثقافية، فكرية، معرفية وابداعية، تتفاعل داخلها عوامل الجدة والاجتهاد والبحث والمساءلة والحقيقة، والمعرفة التراثية والعصرية، تسمح بوضع مثل ونماذج للمسلكية والاخلاقية الثقافية، مرتبطة بخبرات وانجازات وتفاعلات الاجيال الفكرية والادبية، او حتّى صراعاتها، لا على اساس العلاقات والارتباطات الشخصية والجماعية، بل على اساس النصوص والانتاجات المكتوبة والتبادلات المدونة، فلا يعقل، عبر دسائس العالم الثقافي، في بنية ثقافة مكتوبة وديموقراطية، بروز شخصيات وفعاليات بارزة، بدون تراكمات نصية او اضافات مجسدة في افكار او نظريات او ابداعات او راسمال رمزي وثقافي، ذلك ان الابداع والانتاج المصحوب بعمليات نقدية دائمة ومنتظمة، يسد الباب في وجه الرداءة والتكرار والانتحال..

ويعطي لعالم الثقافة مناعة واستجابة نقدية لكل ماهو مبتذل ومتخلف ومتجاوز!.

في هذا المنظور، يصبح للمجلة الثقافية سلطة ثقافية ـ اخلاقية، لكونها بنية في نسيج ثقافة المجتمع المكتوبة، كمنبر لا نتلجانسيا، جماعات وجمعيات وتجمعات ثقافية وعلمية وادبية، منتجة ومبدعة، ملتزمة بعمليات الاتصال الفكري والثقافي، ملبية لحاجات معرفية وعلمية وجمالية للقراء، وضابطة كل مرّة لدرجات وعتبات النقاش والحوار الاجتماعي ـ الثقافي والايديولوجي واسئلة التقدّم. هناك ما يشبه اجماعات بين القراء والمثقفين، تخلق سلطة اخلاقية وفكرية للعمل الفكري، وتعطي اهمية وتأثيرا وقوة للمثقف، تحفظ استقلاليته وفعاليته داخل المجتمع المدني وتجعل منه طرفا يحسب له حسابه من طرف السياسي والإداري.

تطرح المجلات الثقافية ثلاثة اشكاليات مرتبطة بتطور الثقافة والمثقفين:

1 ـ اشكالية معرفية، تتعلق بتطور التصورات الفكرية، الثقافية والايديولوجية في مجتمع معين، ومدى انتشارها وتأثيرها وصداها لدى القراء والمتلقين، وتشير الى التحولات التي تطرأ على القيّم المعرفية والجمالية والعلمية، وتبرز الطرق والكيفيات التي تتم بها الاستمراريات والقطيعات والانتقالات من مجموعة قيم إلى اخرى...

ان دراسة تطور الفكر الجمالي الحداثي في الشعر والسّرد، داخل الادب العربي، لا يمكنها الوصول الى نتائج صائبة ودقيقة ما لم تدرس مسيرة مجلتين "كالآداب و "مواقف"... في الستينات والسبعينات، كما ان معرفة تطور الفكر السلفي المرتبط باسلام الدولة الجزائرية، لا يمكنها الاقتصاد في تتبع تيمات ومقاربات مجلة ثقافية ك "الأصالة" لسان حال الخطاب الرسمي حول الهوية والأصالة والفكر الاسلامي. ان تحليل مضامين واتجاهات ومعارف مجلات مثل "أنفاس" وملحق "الشعب الثقافي"، يظهر تأثير هاتين المطبوعتين في تبلور وتطور الفكر التقدّمي، وانتشار الماركسية في الثقافة والأدب المغاربي، ان المعرفة التي تضعها وتقدمها المجلة الثقافية، تشير الى اتجاهات فكرية، وعلاقاتها بالدولة والمجتمع في ظرفيات تاريخية معيّنة.

2 ـ اشكالية سسيولوجية، ترتبط بسسيولوجية الثقافة والأدب، فالمجلة الثقافية تلعب دورا في نشوء النخب والجماعات المثقفة، ووضع منظومات قيّم ومعايير ومسلكيات ومبادىء عمل وممارسة وكتابة، كما أنها تنظم عمليات تلقى وقراءة النصوص والافكار، وتحدد افق انتظار الجماعات الفاعلة والقارئة في الحقل الثقافي والأدبي، واجراءات استجابتها للتجديد الايديولوجي والفكري والجمالي، من هنا فهي معالم وحدود لاستقلالية العالم الثقافي، وجماعات المثقفين عن الحقل السياسي والسلطة والدولة. فعملها الجماعي، واختياراتها الايديولوجية ومبادئها الفكرية والجمالية، يحقق علاقات مؤسسة ومنظمة بين

الخطابات السياسية والثقافية وينظم النقد الايديولوجي، ويصنّف مجالاته ومنابره ومواضيعه عبر التيمات والمواضيع والمحاور المقترحة، والبيانات والافتتاحيات الفكرية والنقدية، تعيّن المجلة الثقافية خطوط التطور والتبلور والتحول والبروز لتيارات المثقفين واتجاهات المفكرين والادباء والفنانين، وتفتح لهم بوصفها منابر متعدّدة متنوعة امكانيات الحوار والصراع الفكري والجمالي، وتحدد عتبات ومبادىء النقاش ومستوياته بين اشكال التعبير والكتابات المختلفة الفنية والسّياسية.

كما ان المجلة تسمح بدراسة دينامية الجماعات المثقفة، وتوتراتها وتحولاتها وانقساماتها بوصفها الخلايا الحيّة للنسيج الثقافي، ولجماعات الانتلجانسيا في علاقاتها بالقراء والمجتمع، فهي ليست منبرا للتفكير والبحث والاعلام الفكري والفنّي والادبي فقط بل هي لسان حال جماعات من الكتاب والقراء واستشراف لتطور ثقافة معينة وعلاقاتها بالتاريخ والعصر. (1)

3 ـ اشكالية ادبية، لكون المجلة الثقافية والادبية تغير وتحول الممارسة الادبية بما هي كتابة وتغيير لعمليات انتاج النصوص والخطابات، فالمجلة فضاء مفتوح، يؤرّخ لولادة النصوص ويشير لمكانتها ومقاماتها، ومراحل تشكلها. ان المجلة الثقافية تشكيلة خطابية متعدّدة الاشكال والمقالات والبيانات، تستطيع تغيير حقل الكتابة وتفكيك الشفرات والسّنن التي تحكم النص والقول الفكري والجمالي (2) بله، وتساهم في الثورات الرمزية والفنية، فعبر النقاشات والجدالات والمناظرات والصّراعات التي تحفزها وتنشطها، تصبح المجلة موضعاً او مثوى سيميائيا دالا لحديث مجتمع برمته لنفسه وللآخرين، ذلك أنّ النص انتاج كاتب فرد، ذات في علاقاتها بالعالم، وأن الكتاب مؤلّف فردي، ينتجه أديب أو مفكّر، ويتحمّل مسؤوليته. اما المجلة فهي منبر وفضاء متعدّد وجماعي، يعبّر ويجسّد اهتمامات وطموحات جماعات من المثقفين وعملهم المنظم داخل الحقل الثقافي والاجتماعي، ان المجلة مسؤولية جماعية ورهان جماعي وعمل يعكس التزام المثقف بالمدنية والمجتمع.

2 ـ المثقفون الجزائريون واشكالية الكتابة والتعبير

ماهو واقع وحال الوضع الثقافي الجزائري ضمن اشكالية المجلات الثقافية؟

لا مناص من انجاز سسيولوجية للمتكلمين والمثقفين في الجزائر، ذلك ان وظيفة الكلام والتعبير والكتابة أصبحت حيوية في عمليات الاتصال الاجتماعية العصرية ألتي يشهدها المجتمع، وقد كان رُولاَنْ بَارْتْ قد طرح سؤالا صائبا وجيها يتقاطع مع هذه المقاربة: "من يتكلم؟ من يكتب؟ ما ينقصنا هو سسيولوجية للكلام، فما نعرفه هو ان للكلام والحديث سلطة، فقد تعينت، وبرزت فئة من الناس بين المجتمع والطبقات الاجتماعية، تملك وتوجّه بدرجات معيّنة لغة وحديث الأمة". (3)

وإذا استعرنا هذه الاسئلة، فان صياغاتها المحلية تنتج نوعا من الغرائبية والغرابة في الذهنيات، لكونها خرقا للمألوف ووعيا بالمقاصد والأهداف:

من يتكلم ومن يكتب في المجتمع الجزائري؟ وماهي سياقات ومواضيع ومقامات بيانه ومرامي خطابه؟ هل ثمة اتباعية وانتحالية؟ أم اجتهادية وابداعية فيما يقال ويكتب وينشر؟ ما فحوى ومثوى الفكر، النص والتعبير الجزائري؟.

بداهة، أن طرح أسئلة بهذه الشّساعة يتعلق بمهام سسيولوجية الخطاب الثقافي في الجزائر وضرورتها، وفي انتظار ذلك نطرح مقترحات وفرضيات أولى حول المتكلمين والمثقفين في الجزائر واشكاليات بيانهم، ثم نربط هذه الفرضيات بسؤال المجلة الثقافية وحيثياته، وإحالاته، لظواهر وقيم فكرية وثقافية تسود الثقافة الجزائرية المعاصرة.

للوهلة الأولى، تظهر المعاينة الأولى، أن المتكلمين ومنتجي الخطابات والبيانات في الواقع الجزائري والعربي، هم ثلاثة أطراف اجتماعية وفكرية، فاعلة في ثلاثة قطاعات، تتواجد فيها ثلاثة أجناس وأنواع من الملفوظات الفكرية والايديولوجية متداخلة ومتقاطعة، مكررة اتباعية او ابداعية، فوضوية او لا نظامية، مختلطة المرجعيات والاحالات والنماذج والمعايير:

1 ـ السّياسي: وهو مجموعة خولت لها الاقدار التاريخية مهمة تسيير وادارة المجتمع وحركته، فأصبحت فاعلا سياسيا وايديولوجيا، ينطلق من نموذج او خطاطة فكرية ـ تطبيقية، براغماتية التركيب والاتجاهات، هي خليط من نزعات شعبوية ووطنية جذرية، بدون عمق ثقافي أو فكري أو تراثي أو حداثي عصري، أعطت مشروعية مزدوجة للسلطة بعد الاستقلال، مشروعية تاريخية وثورية، هي أن الحكم والدولة الوطنية استمرار وتجسيد ومتابعة للحركة والثورة التحريرية، ومشروعية تنموية، تنصّ على أن الدولة الوطنية المركزية ضرورية لتوحيد المجتمع العصري، وإنجاز تنمية وتحديث وعصرنة وتجاوز تخلّف المجتمع المدني، بتطبيق ووضع نماذج تحديثية وتصنيعية وتثقيفية، وغرسها في القيّم والعلاقات الاجتماعية والثقافية الموروثة عن الوضع المتخلف والكولونيالي، وفي هذا المنظور لم تكن الدولة الوطنية نتاج حزب سياسي معيّن، بقدر ما كانت جبهة عريضة، تسيّرها "بيروقراطية سياسية" أو "طغمة ادارية" غيورة على مقاليد الامور، ومراكز الحل والعقد، تشتغل بالسياسة، ضمن منظور نزعة واحدية عقائدية مركزية، غير عابئة بالتعددية السياسية والثقافية واللّغوية داخل المجتمع المدني، مراقبة للحراك الاجتماعي والسياسي في المجتمع السياسي، مؤطرة للتعبيرات والمداخلات الايديولوجية، فتلك الواحدية الايديولوجية الهشة المحروسة بعين وسطوة الجهاز الأمني والبوليسي، الذي كان يعتبر الرقيب والحزب الوحيد في الجزائر المستقلة، هي التي كبحت نموّ الحركات الجمعوية وتنظيمات المثقفين والجامعيين

الحرّة الذاتية، وتطور صحافة وعلاقات ثقافية مرنة ومستقلة، ومؤسسات طباعة ونشر شفافة وديموقراطية، كان تكوين جمعية ثقافية أو مجلة أدبية أو تنظيم تجمعات فكرية... يقود إلى متاهات بيروقراطية أو إلى المصالح الخاصة، وكانت اجواء الوقت الايديولوجية - خصوصا في السبعينات - تسمح عن وعي او وهم بالتقاء المثقف مع السلطة بحجة اولوية البناء الوطني على المسألة الديموقراطية والحريّة، الظاهرة التي تصلبت في الثمانينات، وتجسّدت في خطاب ايديولوجي وحيد مركزي، حزبي وبيروقراطي ظهر اشبه بلغة سياسية فجّة تستوعب نتيجة سطوتها وقسرها كل التعبيرات والحركات الثقافية والاجتماعية، قامت بتسييس وبقرطة مفرطة، ووضعت سياسة الحاق واخضاع كل ما عداها من تعبيرات ومؤسسات وحركات وجمعيات ثقافية واجتماعية من لجان الاحياء والمساجد والبر والاحسان حتى اتحادات الكتاب والصحافيين والمؤرخين والاقتصاديين والاجتماعيين مرورا بتنظيمات الانتلجانسيا المهنية كالاطباء والمحامين والحقوقيين الخ...

وغدت الادارة الثقافية بايدي مثقفين أو متعلّمين حزبيين ينحدرون من أصول شعبية، يملكون تجربة سياسية داخل الجهاز أو الادارة السياسية، بدون اية ثقافة، فقد كانت المؤتمرات عبر دسائس الكواليس، تؤدي كل مرة الى صعود مثقفين موظفين ومتعلمين غير منتجين لا يملكون راسمالا رمزيا أو فكريا أو أدبيا أو فنيا وكتابات أو إبداعات، لا يحققون الاجماع والمشروعية داخل العالم الثقافي، ولا صدى أو سمعة أو سلطة فكرية لهم في المغرب والعالم العربي، مما يؤدي كل مرة إلى تهميش المبدعين وانقطاعهم وقرفهم من المؤسسات والاتحادات الرسمية، وعزوفهم عن المساهمة في الحركة الثقافية الوطنية، وهجرتهم ونصوصهم إلى أوساط فكرية أو أدبية أو فنية أو سينمائية خارجية في المشرق وأوروبا وفرنسا، اضافة إلى تفرقهم وتضخم تواتراتهم اللّغوية وصراعاتهم الشفوية، واستقطاباتهم العصبية والجهوية...

وقد نتج عن الحاق البيروقراطية السياسية والادارية للتعبير والفكر ظاهرة تسييس وأدلجة الثقافة باجراءات مصحوبة بغلق النوافذ والأبواب في وجه أي حوار ثقافي أو فكري مع الثقافة العربية والعالمية، عبر سياسة كتاب وتوزيع كارثية، اغلقت السّوق الثقافية الوطنية في وجه المطبوعات والنشريات والمطابع العربية والأجنبية، ودفع المثقفين والمبدعين نحو تحويل نصوصهم وكتاباتهم الى فضاءات للنقد السياسي والايديولوجي، واستخدام المنابر والتجمعات الثقافية لتأطير ايديولوجي، لا يهدف لخلق ظروف الانتاج والابداع، بقدر ما يقصد منع انفلات الحركة الابداعية والثقافية والفكرية من الجهاز والادارة وتحولهما الى قوة ثقافية ونقدية مؤثرة في المجتمع والقراء... كما أن الصراعات على المناصب والامتيازات والسفريات ومراكز السلطة والعلاقات الممتازة خلقت انقسامات واحباطات أدّت عبر تفاعلات وتأثيرات خفيّة، إلى تراجع واجبات المثقف والمبدع الحقيقية أي الإبداع والإنتاج، وعوضت بمهام التّسيير والتمثيل والمراسيم والمناسبات، أصبح الخطاب الثقافي إعادة إنتاج للخطاب السياسي اليومي، وغدا الابداع الادبي والفنّي

والجمالي بدون خطاب نقدي وتحليلي، وانحدر الفكر الفلسفي الى نزعة تراثية وسلفية وانتحالية مكرّرة، كما تدهور البحث التاريخي الى مقالات ودراسات ومؤلفات تاريخية تقليدية ورسمية، وهاجر مثقفون ومبدعون بارزون نحو مراكز وجامعات وأوساط ثقافية وفكرية أخرى، وهيمنت الشفوية والارتجالية والاحاديةالفكرية واللغوية على الممارسات الثقافية، مصحوبة ببيانات ولوائح وتوصيات سرعان ما تنسى وينقضي أثرها كما تناقصت وانكمشت سوق الكتاب والمجلات وظهر الانتاج الثقافي اشبه براكمات من التآليف والكتب، بدون أية دلالة أو معنى على صعيد حركة الأفكار والنقاش والتأثير داخل المجتمع السياسي والمدني. هكذا شهدت جماعات المثقفين والانتلجانسيا انفراط عقدها وتشتت أعضائها وغياب أصواتها وإنعدام أية فعالية أو حضور لها كسلطة أخلاقية وفكرية وثقافية..

2 ـ العالم أو رجل الدين: الذي يرى نفسه استمرارية لرجال الاصلاح وجمعية العلماء المسلمين ويوجه الثقافة والفكر بناء على ثوابت الهوية الوطنية والدينية ويجتهد عبر فتاوي وبرامج ارشاد وخطب وملتقيات الفكر الاسلامي لصياغة فكر ديني واسلامي، متكيف مع السّلطة وايديولوجياتها، مما يحقق مشروعية دينية لا سلام الدّولة وفكرها الديني والتراثي، منع حتى نهاية السبعينات ظهور حركات وتعبيرات اسلامية مغايرة ومناقضة، هكذا اندمج العلماء ورجال الدّين والائمة في البيروقراطية الايديولوجية والسياسية، عبر اجراءات التوظيف والتمثيل والعضوية والاجتهاد "المطلوب" والمشاركة في المجلس الاسلامي الأعلى، لوضع تصورات دينية متلائمة مع فكر وايديولوجية الدولة ومواثيقها، وقد كانت مجلة "الأصالة" وملتقيات الفكر الاسلامي هي منابر وضع ونشر واذاعة "الاجتهاد الديني والاسلامي الجزائري وفق منظور نزعة "اسلامية علمانية" أو علمانية اسلامية(4)... ولكن احداث أكتوبر وصعود الحركة الاسلامية، وظهور فقهاء وأئمة جدد "داخل الجامعة، أولا، ثم المجتمع المدني ثانيا، سيعجل بنهاية وانعزال "فقهاء الأمير"، ليفسح المجال لخطاب ايديولوجي اسلامي جديد يهدف إلى "أسلمة" الدولة والحداثة عوض تحديث الدولة والاسلام المقولة العزيزة على ايديولوجي الدولة والجهاز الحزبي.

لا يملك هذا الخطاب الاسلامي الجذري، في أكثر الأحوال وأبرز النماذج، أي عمق فكري أو ثقافي أو حضاري، ولم يولد أي مثقف أو منظر إسلامي عكس ما هو مشاهد في الحركات الاسلامية العربية (مصر، سوريا أو تونس)، بل انه يبدو خطابا "شعبويا ـ دينيا" يلبي ويلائم مشاعر جماهير أمية أو متعلمة وشفوية في اصلاح أخلاقي وتديين الممارسات الاجتماعية والثقافية والفنيّة، هكذا شهدنا إلحاق نعوت جديدة ذات نكهة ايديولوجية بادية مثل "المجلاّت الاسلامية، الأدب الاسلامي، الفنّ الاسلامي، الثقافة الاسلامية... نفي حركته لتديين وأدلجة كلّ شيء بدون اجتهاد أو ابداع فكري ونظري يعيش الخطاب الاسلامي ضمن آفاق ضيّقة، تهدف أساسا إلى السلطة السّياسية على أساس المشروعية الدّينية هذه المرّة...

3 ـ الكاتب أو المثقف أو المفكر: الذي ارتبط بظهور المؤسسات الجامعية والثقافية والاعلامية وتشكل الكتابة والسوق الثقافية الحديثة المرتبطة بالصناعة الثقافية والانتاج السمعي البصري والفني وبدون الدخول في تفاصيل تطوره التاريخي والواقعي، لم يجد هذا الطرف الاجتماعي نفسه كانتلجانسيا مستقلة ومنتجة ومؤثرة (5) : بين ارادة وطموح الممارسة كمثقف ومنتج للقيم العلمية والمعرفية والأدبية والجمالية، ورغبة واهواء الالتحاق بالسلطة السياسية عبر الاستوزار والتسفير، أو التعيين أو الالحاق بالتمثيليات الثقافية الخارجية والدولية، أو الاستقرار والعيش في أوساط ثقافية فرنسية وأوربية، عانى الكتاب والمثقفون والجامعيون الباحثون من:

ـ هيمنة السياسي على القرار الثقافي والعلمي من طرف الادارة والبيروقراطية السياسية والثقافية الحكومية أو الحزبية، التي تجسدت له في سياسة ثقافية غير ملائمة وديموقراطية، شح ومتاهة انجاز وتمويل مشاريع الانتاج والإبداع والبحث وارتشاء عام، عبر توظيف المثقفين وادماجهم في "النسق" ـ كما يقال ـ وخلق سور بينهم وبين القراء والمتلقين، وتسخيرهم لانتاج الخطاب الثقافي والفكري الملائم للخطاب الايديولوجي الواحدي.

ـ غموض سياسة الدولة اللغوية وتشوشها وتناقضها مما ولد انفلاق التعبير وتوزع عالم المثقفين تبعا للغاتهم ومرجعيتهم هكذا سلمت قطاعات الأدب والتعبير المحلية والتاريخ والمواد "الايديولوجية" كالفلسفة والتاريخ الى المثقفين المعربين، الذين عملوا ونشطوا في أطر بيروقراطية ورتيبة وانشاء بعض المجلات والمنابر والتظاهرات، وقاموا بالتمثيل الثقافي في الاوساط الثقافية العربية، واكتسبوا بعض المشروعية الايديولوجية المرتبطة بانتماء الجزائر الحضاري والاسلامي واللغوي.. بينما بقيت الهوامش أو المراكز الكثيرة والاساسية في يدي المثقفين "المفرنسين" سواء ما تعلق منها بمراكز القرار الثقافي، كوزارة الثقافة والبحث والتعليم العالي، أو ادارات الشركات الثقافية، أو مؤسسات كرياض الفتح أو ملتقيات دولية أو اليونسكو، أما المثقفون الامازيغيون فقد تكلفت وتكفلت بهم المراكز والجامعات الفرنسية، وهمشت مساهماتهم في حل المسألة اللغوية والثقافية وأدت علاقات الدولة معهم إلى توترات ونزاعات وحركات ثقافية ولغوية (6).

وسينتج ويتولد عن هذه "السياسة" توجس وانقطاع كلي عميق، رغم العلاقات والصداقات الذاتية ـ بين الدوائر التعبيرية الثلاثة ـ وتوترات ولا حوارات دائمة واتهامات متبادلة، وأفكار ومسلكيات صراعية تجلت في ترك الأمور الثقافية الرسمية والتمثيلية لاقطاب العربية، والهيمنة على مقاليد الامور لأقطاب الفرنسية.

من النزعة المعادية للثقافة الفرنسية، حتى الشوفينية الثقافية والوطنية، أو الانعزالية اللّغوية البربرية لم يستطع الوسط الفكري والثقافي الجزائري أن يتكون في نسيج من الحوارات والتبادلات والنقاشات، ويحقق تراكمات ونماذج ومسلكيات تتجاوز الفرانكوفونية السلفية والشوفينية اللّغوية والثقافية، الانعزالية والتراثية، فلم يستيقظ القوم إلاّ مؤخرا، على ضجيج وهدير مسيرات الحركة الدينية والاسلامية و"ثقافة المجتمع المدني.. وخطابات "الأئمة الجدد" واكتشفوا مأساة وتراجيديا "الديموقراطية" في مجتمع مسيس بدون أي عمق فكري أو ثقافي مكتوب ومنشور أو سلطة أخلاقية فكرية قائمة وحاضرة، تعطي للحركة والممارسة الديموقراطية أبعادها التاريخية والثقافية، وتكفل لها الانغراس والتأثير في المواطنين والمجتمع، ان كل مظاهر التسوية والمسخ الثقافي الذي عانى منه الشعب والمثقف تبرز الآن ناصعة: غياب الانتلجانسيا من الساحة، وارتفاع اصوات "الساسة الجدد"!.

3 ـ المجلات الثقافية: حصيلة احصائية:

يمكن إحصائيا تقديم جرد واف نسبيا للمجلات الثقافية منذ الاستقلال حتى الآن مع اشارات إلى ظروف ظهورها لغاتها والجماعات المثقفة التي نشطتها والاشكاليات الثقافية والفكرية والأدبية التي حاولت التعبير عنها...

ـ المجاهد الثقافي: عربية ملحق للمجاهد الاسبوعي لسان حال جبهة التحرير الوطني، منبر لجماعات مثقفة تكونت في المشرق العربي تحت تأثير بعثات جمعية العلماء المسلمين، طرحت اشكالية الفكر العربي في الجزائر ولعبت دورا في تشكيل نواة انتلجانسيا عربية الثقافة واللّسان والمرجع، عبر فكر "سلفي واصلاحي وعربي النزعة مع ربطه بالوطنية والتجربة الثورية للجزائر المستقلة، من ابرز أسماء كتابها: عبد الله شريط، أ.القاسم سعد الله، ع. ركيبي، الجنيدي خليفة، أبو العيد دودو، محمد فضيل، العربي ولد خليفة.. استمرت حتى نهاية الستّينات.

ـ المعرفة: عربية، وزارة الأوقاف، فكرية دينية بضعة اعداد.

ـ الإنسانية الاسلامية، التهذيب الاسلامي، فرنسية، عربية، مجلة جمعية "القيم" الاسلامية، تهدف "لدراسة المشاكل الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية، تبعا للايديولوجية الاسلامية" صدرت سنة 1965، فكر اسلامي جذري مضاد للنزعات الغربية والاشتراكية والفرانكوفونية، من أبرز أسمائها الهاشمي تيجاني، ومختار عنيبة...

ـ الثقافة: (1969 ـ 1985) عربية، شهرية، مجلة وزارة الثقافة والاعلام، طابع اكاديمي، مقالات ودراسات حول الشخصية الوطنية والتعريب واللّغة كتابات تاريخية تقليدية، لسان حال الخطاب الرسمي حول الثقافة والهويّة، مقالات وأبواب متنوعة انتقائية؛ خليط من السلفية والنزعات الاسلامية

المعتدلة، في أنواع كتابات مدرسية وتأليفية، من أبرز كتابها طالب الابراهيمي، مزيان، يحي بوعزيز، عثمان شبوب، الشيخ بوعمران، حنفي بن عيسى، سعد الله...

- آمال: عربية، فصلية تعني بادب الشباب، هدفها تشجيع الابداع الادبي الشاب والجديد، (1969 - 85) عملت على تطوير الكتابة الادبية الشابة والمساهمة في ظهور وبروز "جيل السبعينات الادبي" من أبرز كتابها حمري بحري، عبد العالي رزاقي، حرز الله، أحمد منور، وظهرت نتيجة جهود مالك حداد...

- الأصالة: عربية، (1973 - 1983)، مجلة وزارة الشؤون الدينية لسان خطاب الدولة الاسلامي، السلفي، المتابع لفكر جمعية العلماء في شكل التحامه باسلام التقدم والمساواة والعدالة الاجتماعية، جامعة حاولت صياغة فكر ديني اجتهادي متفتح على العلماء والمفكرين الاسلاميين مغربا ومشرقا، مختلفة عن الاسلام الجذري والمرابطي، تعبير عن الاصالة والهوية العربية الاسلامية للجزائر المعاصرة.. من اعلامها مولود قاسم، مزيان شريط، يحي بوعزيز.. وكل المثقفين المعربين المنحدرين من السلفية والاصلاحية...

- الثقافة والثورة: عربية، دورية، ومجلة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي في عهد الاصلاح الجامعي والثورة الزراعية، تقدمية وقومية الاتجاه، تحت تأثير مصطفى كاتب وعبد العالي رزاقي، ومخلوف بوكروح ولجنة النشاط الثقافي حاولت أن تكون منبر الفكر الماركسي العربي في اتجاه ثقافة جزائرية، عربية وتقدمية وقومية نشرت بحوث ودراسات جادة ونصوص إبداعية جزائرية وعربية.

- الحلقة: عدد واحد، مجلة المسرح الوطني، في بداية السبعينات.

- الشاشتان: شهرية، مزدوجة، مجلة سمعية بصرية، تابعة للاذاعة والتلفزة الوطنية دراسات ثقافية وسمعية بصرية، سينمائية، مقاربات طليعية مترجمة، نقدية وجادة... من أبرز منشطيها وكتابها، عبده ب، موني براح، عز ا لدين مبروكي، أحمد بجاوي ونقاد سينمائيون عرب...

- الشعب الثقافي: والملاحق الثقافية للجرائد الوطنية (71 - 1976) ملحق جريدة الشعب، في السبعينات، جرائد نصف شهرية، تقدمية وماركسية نشرت دراسات وابداعات ومقالات فكرية وايديولوجية عربية وعالمية، لعبت دورا في تطور جيل السبعينات الأدبي والثقافي من أبرز كتابها الطاهر وطّار، محمد سعيدي، زينب الابراهيمي، محمد الميلي، الطاهر بن عائشة، جعفر بوزيدة.. كما لعب **النادي الأدبي**، وملاحق الجرائد الوطنية كالمجاهد الاسبوعي والنصر أدوارا كبيرة في نشر انتاجات ادباء وكتاب وجامعيين على الصعيد الوطني أو الجهوي.. وعملوا على إبراز وتطوير حركة الكتابة والابداع والفكر...

- الرؤيا: فصلية عربية، (1982 - 1985) مجلة اتحاد الكتاب الجزائريين وامانته الرابعة، معبّرة

عن ايديولوجيا ثقافية وأدبية حزبية، مثلت فضاء لتبعية الكتاب للحزب الواحد، نشرت بعض الدراسات الفكرية والابداعية من أبرز كتابها، أحمد حمدي، العربي الزبيري...

- المسار المغاربي: شهرية مزدوجة ثقافية اجتماعية مصورة، صدرت عن مؤسسة المجلات المختصّة (1986 -)، تحت تأثير انتلجانسيا ومجموعات مثقفة حداثية وعصرية، فرنسية التكوين، حاولت ترجمة الابداع والكتابة والنقد الجزائري المكتوب بالفرنسية الى العربية إلى جانب تشجيع الكتابة الجديدة باللّغة الوطنية، انفتحت على النقد الثقافي والأدبي الجامعي، عانت من صراعات التحرير والتوجيه والطبع.. من أبرز كتابها عبد الكريم جعاد، مزيان فرحاني، العربي خلفون، ارزقي مترف، وثلة من النّقاد الجامعيين كلطفي محرزي، ونجاة خدة وكرستين عاشور بالفرنسية وأدباء وكتاب بالعربية كبقطاش مرزاق، وعياش احميدة وعمار بلحسن ومحمد بوشحيط، ورزاقي...

- كليم: فصلية أو دورية، مجلة أدبية ولسانية جامعية ومختصة، فرنسية، يصدرها أساتذة من معاهد اللّغة الحيّة لجامعة الجزائر، منبر البحث الأدبي الأكاديمي في ميدان النقد الأدبي واللّسانيات وتغطية الملتقيات العلمية والبحثية، نشرت عددا خاصا عن الأديب "محمد ديب" من أبرز كتابها دليلة مرسلي، نجاة خدة، الشاوش يلس، سيمون رزوق...

- المجلة الجزائرية: للعلوم السياسية الاقتصادية والقانونية، جامعية، فرنسية، مجلة معهد الحقوق بجامعة الجزائر برزت في سنة 1972 وماتزال تصدر دوريا، نشرت دراسات سياسية وسسيولوجية وقانونية عالية المستوى حول الحركة الوطنية والايديولوجية الوطنية والقوى السياسية والثقافية، كالطرق الصوفية وانماط الانتاج الإقتصادي والتاريخ والتراث.. من أبرز كتابها أحمد محيو، مجيد بن شيخ، طيب شنتوف، جغلول عبد القادر، عبد اللطيف بن أشنهو، طالب عبد الرحيم.

- العلوم الاجتماعية: دورية، بالفرنسية صدرت عن وزارة التعليم العالي، نشرت دراسات سسيولوجية حول المجتمع والثقافة في الجزائر، من أبرز كتابها فاروق بن عطية، مصطفى بن تفنوشنت، ايت عمارة.. والاخضر بن حاسين.. (1982 - 1986).

- أصوات متعدّدة: فرنسية، (1980 - 1986)، 10 أعداد، دورية طبع حرفي في وهران، فضاء للأدب الشاب في ازدواجيته اللّغوية مشروع يرفض انتظارية المثقفين للمؤسسات، مجال مفتوح للتبادل والانغراس في الواقع الوطني والعالمي، من أبرز كتابها حاج ملياني، حفيظ قفايطي، عبد القادر جمعي، محمد سحابة، دليلة سي العربي.. نشرت عددا ممتازا، مزدوج اللّغة "حول الأدب الجزائري المعاصر".

- أوال: دورية، مجلة لنشر دفاتر الدراسات البربرية، فرنسية تصدر منذ 85 من باريس، عين مركز الدّراسات والبحوث الأمازيغية، أسسها مولود معمري وتاسعديت ياسين وعضوية كاتب ياسين، منبر جاد وعلمي لنشر البحوث اللّسانية والاثنولوجية والأنثربولوجية الثقافية، من كتابها مولود معمري، نبيل فارس، طيب سبوعي، وياسين، وقد

نشرت عددا خاصا عن المرحوم "معمري" صدرت مؤخرا من الجزائر.

- سؤال: دورية فرنسية تصدر من باريس، 5 أعداد، أسسها محمد حربي وتهتم بالدّراسات السياسية والاجتماعية والايديولوجية والثقافية والتاريخية حول السلطة والثقافة والمجتمع في الجزائر والعالم العربي، من كتابها حربي، سامي ناير، علي الصفاقصي، نشرت اعدادا خاصة حول "النساء في العالم العربي، والإسلام السياسي".

- التبيين: دورية عربية، مجلة جمعية الجاحظية الثقافية صدر عدد 1990 تهدف للتعبير عن حركة المثقفين والجمعيات الثقافية تخصص ملفات حول "الادب والمسألة الوطنية" الكتاب، و"محمد ديب" و"الشعر الشاب" من منشطيها الطاهر وطار ويوسف سبتي وآخرون...

- لبيكا: فرنسية مجلة اثنولوجية وانتربولوجية، لمركز البحث فيما قبل التاريخ تحت ادارة مولود معمري.

- الرّواية: عربية، فصلية صدر العدد الأول.. والأخير سنة 1990 فكرية وأدبية مستقلة، خصص ملفّها الأول للروائي "محد ديب". من أبرز كتابها خلاص الجيلالي، مرزاق بقطاش، مصطفى فاسي.

- عَـرق: .. فرنسية، صدر عددها الأول سنة 1990 في وهران بطبع حرفي تهدف لنشر النصوص الابداعية والنقدية الادبية، من أبرز منشطيها محمد سحابة، حفيظ قفايطي، حاج ملياني.

- جسور: ثقافية مستقلة، نصف شهرية، تصدر من قسنطينة في شكل جريدة منبر للمقالات والدراسات والحوارات الثقافية والأدبية، ذات منحى نقدي وتقدمي وحداثي تعبّر عن ثلة من مثقفي الوطن والشرق الجزائري، من منشطيها محمّد زتيلي ومصطفى نطور وإدريس بوذيبة، برزت بحوار مطوّل مع المثقف الجزائري "محمد حربي" حول التاريخ السياسة الثقافية والسلطة في الجزائر.

- المجتمع: عربية، سداسية 1990 تصدر بباتنة، مختصّة في علوم الإنسان، صدر عددها الأول عن "وضعية علم الاجتماع في الجزائر" من أبرز كتابها ابراهيم بلعادي والعياشي عنصر وعبدا لرزاق جلالي...

- الضاد: عربية، صدرت عن معهد الأدب العربي بجامعة قسنطينة، مجلة أدبية ونقدية وثقافية مرتبطة بالحركة الاسلامية الطلابية والايديولوجية.

- كثبان: فرنسية، فاخرة، صدرت عن رياض الفتح، ثقافية سياحية غرائبية عن الابداع الفنّي والمودّة والسياحة، فرانكفونية واستهلاكية، عدد واحد صدر 1989.

- ثقافات: مجلة مشروع وزارة الثقافة، عدد صفر، ثلة مثقفة بالفرنسية، من أبرز منشطيها عبده ب، مدين بن عمر.

- دراسات مغاربية مزدوجة دورية تصدر عن جامعة وهران منذ 1988، 3 أعداد مجلة علمية وجامعية للدراسات السياسية والدينية والتراثية والسسيولوجية، من أبرز كتابها عدي الهواري، تواتي الهواري، حسين بن

خيرة...

ـ دفاتر الأدب المقارن: مجلة كلية الآداب في بداية السّتينات، تهتم بالدراسات الأدبية واللّغوية والنقدية، باللّغة الفرنسية، تحت إشراف جمال الدّين بن الشيخ، جامعة الجزائر.

ـ القبس: مجلة ثقافية دينية باللّغة العربية، صدرت عن وزارة الأوقاف بالجزائر العاصمة في بداية السّتينات، تحت إشراف العربي سعدوني وتوفيق المدني إصلاحية، تاريخية وإسلامية.

ـ التراث الشعبي: عربية، صدرت عن المركز الوطني للدراسات التاريخية؟.

ـ مجلة التاريخ: دورية تصدر عن المركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر.

ـ لسانيات: حولية، صدرت عن معهد اللّسانيات، بجامعة الجزائر، تحت إشراف الحاج صالح؟.

ما يلاحظ على هذا الجرد الاحصائي للمجلات الثقافية والجامعية الجزائرية انه يشتكي من عدّة نقائص تتعلق بغياب أرشيف وطني ومكتبي ووثائقي، يسهل مهمة الباحث، بطريقة سريعة واعلامائية، توضح تواريخ وأمكنة واتجاهات وتحرير هذه المجلات، وقد اعتمدنا على معلومات فردية أو شفوية أو أرشيفية خاصة، ولم نعثر إلاّ نادرا على جرد واف أو واسع، يعفينا من التنقيب ويسهل لنا معالجة المادة الوثائقية.

يمكن جدولة هذا الجرد الاحصائي والتوثيقي في جداول إحصائية، لا تأخذ في الحساب إلاّ بعض المجلات الجامعية البارزة، وتهمل المطبوعات الفردية أو الملاحق الثقافية كالشعب الثقافي والمجاهد الثقافي (بالفرنسية) أو النادي الأدبي الخ...

ـ لغة المجلات

عربية	فرنسية	المجموع
18	18	36

ـ مستوى المجلات

ثقافية أدبية جامعية	فكرية جامعية ـ مختصة
22	14

ـ وصايا المجلات

وزارات	الحزب الواحد	جامعات	مستقلة /
9	2	11	14

ـ توزيع المجلات

وطني	جامعي ضيق	جامعي ضيق
18	13	5

ـ إتجـــــاهات

جامعة / عصرية	انتقائية	إسلامية
16	15	5

4 ـ المجلات الثقافية: علاقات وحبائل الاختناق:

إذا كانت المجلة منبرا أو مطبوعة للممارسات الثقافية، مرتبطة بلحظات تطور الثقافة والمثقفين، ومعبّرة عن جماعات أو جامعات أو جمعيات، ومحكومة باختيارات فكرية وأيديولوجية وأهداف معرفية وأدبية وجمالية ونقدية ومؤطرة بهيئة تحرير، تقوم بوضع سياسة نشر وانتقاء واختيار ومحورة المادة والمضمون، تبعا لبرنامج، أو توجه، أو رؤية ثقافية محددة، فإن المجلة الثقافية الجزائرية، في نشوئها

وتطورها وتدهورها وتوقفها، منذ الاستقلال حتى الآن، بدت مطبوعة أو دورية تابعة، خاضعة لتقلبات ودسائس وظرفيات علاقات الدولة بالثقافة والمثقفين، سواء على صعيد التوجيه والتحكم الأديولوجي، أو صعيد التنظيم والتسيير المالي والتقني.

لنستعرض هذه الضوابط والعلائق التي انفلتت دائما، إنه بشرك أو فخّ قاد غالبا إلى تدهور، فاختناق، فموت هذه المجلات كلّها، خصوصا الوطنية منها.

4 * 1 - الادارة الأيديولوجية والمجلة:

كانت الأوساط السياسية ـ الأيديولوجية للدولة والحكومة أو الحزب هي التي "تشترط" وتطلب وتقود المجلة، فأغلب المجلات الثقافية الجزائرية تابعة لوزارة الثقافة أو الحزب الحاكم أو التعليم العالي أو الشؤون الدينية، خصوصا قبل 1988، عبر وصلات جماعات من المثقفين موظفة، ومرتبطة بالجهاز الحزبي أو الحكومي، وهي تتخذ عبر فرد، بدون هيئة تحرير اتجاهاتها، تبعا لمسار ولون الوزير، وتوجيهات الدولة الظرفية، من "ثقافة" أحمد طالب الابراهيمي السلفي إلى "ثقافة وثورة" الصديق بن يحي ومصطفى كاتب التقدمي، مرورا بـ "أصالة" مولود قاسم الإصلاحي و"رؤيا" الشريف مساعدية والعربي الزبيري الحزبية، حتى "كثبان" العقيد سنوسي الفرانكفونية الاستهلاكية، إلى العدد صفر من "ثقافات" علي عمار، الذي عجلت "جلبة الأطفال" في أكتوبر بنهايته، بدت المجلة الجزائرية اداة بيدي السياسي، ومنبرا لاتجاهات ومضامين ثقافية وفكرية، تشير إلى مسار "تسخير" وتوظيف المثقف، عبر تكليفه بمهمة وضع "خطاب" يعيد انتاج ثوابت الخطاب السياسي: الأحادية الأيديولوجية، واللغوية، الأصالة والتفتح، الهوية، الاسلام السلفي والاصلاحية، التحديث الإقتصادي والتكنولوجي. هكذا ظُهرت قطع غيار "تعبيرات ثقافية وفكرية، شبيهة بقطع "بزل" غير قابل للالتئام، سرعان ما يتفرق الجمع من حول المشروع، تبقى المجلة أسيرة رئيس تحرير تابع للأوساط الحكومية أو السياسية، مفصول من الحركة الثقافية والمثقفين. كانت المجلة دائما تحقيقا لـ "طلب ايديولوجي" لنشر وتعميم وتسريب الخطاب الرسمي حول الثقافة في نوعية الشعبوي والوطني والسلفي يهدف لجمع كتابات ودراسات بدون عضوية أو تكامل معرفي وفكري وأدبي أو جمالي، يعكس غيابا كليا للحوار وسط إدارة المجلات، أو نقاش أو محورة للمادة أو برمجة لآفاق الكتابة والتعبير والفكر وكأنّ المسألة، تعني إصدار المجلة وكفى المثقفين شرّ أو خير العمل، مرضاة للوزير، وتكثيفا لحضوره وحظوته ومجده و"فترينة" ثقافته. مجلتا "الثقافة" و "الأصالة"، نموذج المطبوعات أو الدوريات المفصولة عن حركة المثقفين المغلقة في خطابات رسمية ثقافية، لا علاقة لها بالإبداع أو التفكير أو البحث والمساءلة أو حركة الأفكار، المرتبطة بنزعة أكاديمية، وكتابة تأليفية تلقينية، أو ركامية تخطىء كل مرّة حاجيات القارىء والكاتب على السواء. ان تأميم الكتابة، وتوظيف المثقفين وتوجيههم،

ودولنة واخضاع الفكر، واحتكار السلطة الأيديولوجية من طرف البيروقراطية السّياسية أو الثقافية، أدى عبر اليات دائمة إلى ضيق أفق، النّمو المتدهور، الفقر الفكري والنقدي، الرداءة، ثم الموت الرتيب!.

4 * 2 ـ البيروقراطية الثقافية والمجلة:

لم تكن المجلة الثقافية وليدة حركة انتلجانسيا، متجذرة في المجتمع بقدر ما كانت انتاجا لفئات متعلمة، موظفة شكلت عبر دسائس وتبعيات ادارية، مراكز مبادرة ونشر، ذلك أن المثقفين الجزائريين، لم يتشكلوا كجماعات منسجمة، ذات سلطة اخلاقية وفكرية أو قيم معرفية وعلمية وجمالية، تملك نفوذاً وتأثيرا في أوساط ومقاليد الصناعة الثقافية من دور طبع ونشر. عبر آليات التمويل والطبع التابع للإدارة الثقافية، سقطت الدورية الثقافية في حبائل وشرك التبعية المالية، والتنظيمية والتقنية والطبعية. هكذا قامت الادارة بتعيين رؤساء التحرير، وحدّدت مجالات التعبير، واقامت سكرتاريات وعصبات الاشراف. وفق معايير رضا السلطة، وجاذبية ونوعية العلاقات الشخصية وارضاء مصالح تبادل "الخدمات والامتيازات" بين المتعلمين. وبتملّك البيروقراطية الثقافية". ومقاليد التحرير والاشراف، انغلقت المجلة الثقافية في شرنقة منعزلة نتج عنها: ظهور جماعات تحرير غير منتجة، ولا تأثير أو صدى لها وسط عالم المثقفين وطنيا أو عربيا، عدم تبلور نسيج تقني مهني مختص في إصدار المجلات وتبويبها واخراجها وفق المعايير الدولية، يجمع فنانين وتقنيين ورسامين ومصففين، رداءة الاخراج والماكيت والتبويب، رقابة وبيروقراطية التحضير والبرمجة والاستكتاب، عدم انتظام في الصدور، فأغلب المجلات الجزائرية دوريات سنوية، أو "تصدر كل ما استطاعت الى ذلك سبيلا" كما أن عمرها لا يعكس انتظامها وتأثيرها وحضورها في السّوق أو انتشارها.

وقد عانت المجلة الثقافية من انعزالها عن الكتاب والمثقفين، وعدم احترامها لحقوق الكتابة، ممّا أدى إلى تشرذم وانتقائية... بل وفوضوية المواد المنشورة واكتسائها لطابع المدرسية، الأكاديمية والتأليف، والتكرارية والانتحال، بدون أية محورة أو توليف وتنظيم أو بحث أو مساءلة نقدية، ونشر ما تيسّر، ضدّ معايير الجودة والاجتهاد والابداع، واستكتاب أهل المعرفة والاختصاص والتجربة الفكرية والأدبية.

وربما تستثنى من هذه الظواهر السلبية بعض المجلات الوليدة أو الجامعية، رغم أن طابعها الجامعي وصدورها اللامنتظم لا يعطيها أي تأثير وسط القراء والمجتمع، كما أن مجلات ك «أوال» أو «سؤال» لا تدخل السوق الجزائرية بسبب المنع البيروقراطي والايديولوجي، هذا اضافة إلى سوء وندرة توزيعها في الاكشاك والمكتبات.

4 * 3 ـ أحادية ومونولوجية لغوية ومرجعية:

تشير المجلة الثقافية الجزائرية لحالة مونولوجية وأحادية قصوى، ذلك أن الحوار الثقافي بين قطاعات

الثقافة الجزائرية اللسانية، يعكس أحادية لغوية ومرجعية، وانشطارا تعبيريًا ولسانيا بارزا، وكأنّ المرء قبالة عوالم أو عالمين لا رابط بينهم، يجد الاول مركزه في تراث جمعية العلماء المسلمين، من سلفية وتراثية اصلاحية متوارثة، ولا تعنيه، أو تهينه، التجديدات والحوارات الثقافية والفكرية والابداعية الحادثة في الثقافة العربية المعاصرة، ذلك أن كل الحداثة الفكرية والابداعية غائبة، بل منعدمة لانغلاق السوق الثقافية الجزائرية في وجه المطبوعات والمجلات العربية، هناك نزعة قطرية وشوفينية ثقافية، عمقتها سلطة الجماعات المفرنسة على مقاليد استيراد الكتاب والمجلات، نتجت عنها نزعة ايديولوجية منعزلة مكتفية ذاتياً... طرحت على نفسها" تشجيع الإنتاج الوطني" بنفس المنظور الإقتصادي، و كأنّ الشيء الثقافي هو الشيء الإقتصادي؟ نزعة لم تعرفها حتى البلدان المتطورة الصناعة و الإنتاج، و أدّت إلى نتائج كارثية على صعيد النشر والنوعية.

أما العالم الثاني، فيجد مركزه في باريس، والجماعات المفرنسة الجزائرية، القوية النفوذ، في الإدارة الثقافية، من حداثة أروبية، وعلاقات تبادل فرنسية جزائرية وسط الجامعات وداخل أوساط الأدب الجزائري المكتوب بالفرنسية، ودور النشر، ومراكز البحث الفرنسية تختلط داخله، نزعات اختلاف ووطنية، بنزعات تبعية فرانكفونية، فهذه الانتلجانسيا الموروثة كـ"غنيمة حرب لغوية وثقافية" عن العهد الإستعماري، استطاعت إعادة إنتاج نفسها بشرح مدرسي وجامعي وإعلامي كثيف، وخلقت وصلات وروابط وثيقة داخل الجهاز الحكومي بحيث تركت لنفسها المناصب العليا في الصناعة الثقافية والإدارة وقطاع البحث العلمي وتسيير العلاقات مع الثقافات الأخرى.. حتّى العربية والتعريب نفسه.

واكتفى المثقفون"المعربون" قبل الثمانينات، بإدارات الإتحادات الثقافية أو عضوية مجالس التعريب والتعليم، أوالعمل في مصالح الحزب الوحيد، أو الشؤون الدينية، أوعقد ملتقيات أدبية وشعرية تحت سلطات محافظات الحزب أوالولايات، لم تصل إلاّ نادراً إلى التأثير في السياسات الثقافية الفعلية، رغم التوصيات والتوجيهات الحزبية والإيديولوجية.

أدّى هذا الإنشطار اللغوي إلى ظاهرة هي" كل قوم بما لديهم أو ما في يديهم فرحون"، عالمان، يترجل كل منهما خيفة من الآخر، باستراتيجية حرب المواقع تارة ضدّ التعريب والوطنية اللغوية، وطورا ضدّ الفرنسية ومشتقات"حزب فرنسا".

فغياب الحوار وانعدام الترجمة، رغم معاهدها، والإزدواجية المزعومة للمثقف الجزائري أدّى إلى فشل تلك العملية إلاّ ماندر، التي دعا إليها عبد الله مازوني ومصطفى الأشرف عبر الترجمة المزدوجة الهادفة إلى تأصيل الحداثة وتحديث الأصالة"، وهجرة أو سكوت المثقفين أو ا رتحالهم ونصوصهم إلى المشرق أو فرنسا.

لنقل أنّ الجزائريين المعربين لم يعرفوا بعد منجزات الثقافة، الفكر والأدب الجزائري المكتوب بالفرنسية ابتداء من الأشرف وأركون وعلي مراد ومحمّد حربي وديب ومولود معمري ونذير معروف وعلي الكنز وكاتب ياسين نفسه، رغم"الشهرة"، فبينما نرى المجلات والدوريات العربية في الشرق والغرب، تتهافت على كتابات هؤلاء، طلب"فقهاء الأمير" ذات يوم من محمّد أركون إعلان الشهادة الإسلامية وهو العالم والمفكر الذي تتنازع عليه جامعات العالم.

كما أنّ ترجمات الأدب الجزائري المكتوب بالفرنسية، في أبرز نصوصه، قد قام بها مغاربة وتوانسة وسوريون.

و يشير ظهور"سؤال" و"أوال" في فرنسا، إلى ممنوعات الثقافة الجزائرية الرسمية: حريّة النقد الفكري والتعبير الديمقراطي، والتهميش والسكوت عن الثقافات الشعبية والأمازيغية، وهامشية ورداءة التواصل الفكري بين لغات الثقافة الجزائرية المعاصرة، التي بقيت داخلها العربية، وهي اللغة الوطنية والرسمية مفصولة عن مستجدات الحركة الفكرية العالمية.

كما أنّ ظهور"كشبان"و"ثقافات" كمبادرات مجهضة، يعكس جنينا ونزعات فرانكفونية، وتوقانا لثقافة باريسية ترفية ومخملية واستهلاكية لاعلاقة لها بجوّ أومشاكل أوقضايا الجزائر المعاصرة.

ثمّة وضع لغوي مكبوح: نخبة عربية اللسان، ضحية ثقافة سلفية موروثة منعزلة تملك مشروعية التعبير اللغوي والثقافي والرسمي، ولكنّها منغلقة في وجه التجديد الفكري والإبداعي للأجيال الجديدة وللثقافة العربية المعاصرة.

نخبة فرنسية اللسان والمرجعية الثقافية، تلغمها الحساسيات والنزاعات وصراعات المجموعات، تتكلم وتملك مقاليد الأمور داخل دور النشر والصناعة الثقافية والمناصب، تغذيها بقايا فرانكفونية وتبعية لسانية وفكرية، تدافع عن الحداثة والكونية وعن الثقافة الشعبية ولغاتها الأمازيغية والعربية الجزائرية ولا تعرفها إلاّ كموضوع لساني وأطروحة مشروعية ثقافية تعطي لتعبيرها وخطابها موضع بيان من الداخل الجزائر، ولكنها تظهر للقراء والأجيال الجديدة المعربة والمجتمع ناطقة من هناك، من باريس.

جماعات مثقفة أمازيغية، منعزلة ومنغلقة لاتعرف الثقافة العربية أو التراث العربي الجزائري، مختلفة عن الحركة البربرية في المغرب الأقصى، تجهل كلّ ماهو إسلامي وعربي، وتحاول انطلاقاً من تكوينها الفرانكفوني إلحاق الثقافة الأمازيغية بحق التعبير الفرنسي، عبر تدوين وكتابة البربرية بالحروف اللاتينية. ورغم أنّ مفكراً وباحثاً بارزاً وكبيراً مثل"مولود معمري"، قد أنجز أبحاثاً لسانية ونحوية وأثنولوجية أنثروبولوجية راقية، إلا أن أفق عمله الفردي، وممارسات الحركة الثقافية البربرية، قد انحصرت في الدّفاع عن مشروعية وطنية"الأمازيغية"، في نزعة عدائية وقبلية ضدّ الثقافة واللغة العربية، التي رأت

في وطنيتها، ورسميتها وتعبيرها عن الجزائر والهوية الوطنية، خطراً، عكس ماكان ينتظر من أنّ وطنية اللغتين تتجسّد في فعاليتهما وكفاحهما، وتكاملهما في حقل الثقافة الجزائرية المعاصرة، تحقيقاً لتراجع الفرنسية، وإثراء التعبيرين بمكتسباتهما الموروثة والعالمية، فبقيت اللغتان معاً هامشيتين، واستمرّت الفرنسية كلغة وطنية حقيقية ووحيدة.

إنّ هذه الفسيفساء "اللغوية والمرجعية"، تعكس كساح ومنولوجية المثقف الجزائري، وارتباطه التكويني والأدبي والفكري بمرجعيات متناقضة متنافرة، لابوصفها ينابيع ثرية، بل لكونها آليات وثوابت تخلق لا نظامية وفوضوية الأجواء والقيم والمناهج التي تسود ثقافة واحدة، فهذه الأحادية، تعمّقت نتيجة تفاوت تطور وحداثة كلّ لغة وثقافة، واخضاع الدولة والبيروقراطية السياسية والثقافية للفكر والتعبير، والتحكم الإداري في المؤسسات والصناعات الثقافية، وعدم وجود ترجمات متعددة ومتنوعة بين اللغات المتداولة في الجزائر، رغم ثقل وتنظيم الجامعة الجزائرية وإنشاء معاهد الترجمة واللغات الأجنبية.

4 * 4 ـ السلفية المهيمنة والمجلة:

سادت الخطاب الثقافي الجزائري المكتوب بالعربية، عبر مضامين وتيمات المجلات الثقافية"كالأصالة"و "الثقافة"و "الرؤيا"، نزعة سلفية، منشقة من تراث الخطاب الإصلاحي، فاكتسى هذا الخطاب سمة تكرارية مزيدة ومنقحة مفصولة عن أسئلة الواقع والعصر، ومرتبطة بأطروحات النضال ضدّ بقايا الفكر والإيديولوجيا الإستعمارية والفرنسية، عبر دراسات ومقالات فكرية وإيديولوجية بسيطة، عن الهوية والدولة والوطنية، ودور الإسلام، وعظمة الثورة الجزائرية وأهلية اللغة العربية.. وقد أدّى هذا الدّفاع المكرر والمستميت بأسلحة سياسية إلى عدم بروز أي مفكّر أو منظر جزائري، أصيل ومختلف عن الجوقة السائدة مجتهد ومعروف بكتاباته ومقارباته الجديدة للفكر والتراث والتاريخ الوطني.

فرغم اجتهادات وأبحاث بحاثة كبير، كأبي القاسم سعد الله، حول التاريخ الثقافي الجزائري، الاّ أنّ جدّة المنهج وأصالة وعمق النتائج تبدو هزيلة بالمقارنة مع أعمال مغربي كالجابري، أو تونسي كهشام جعيط أو سوري كبرهان غليون..

و لا ريب أنّ الكتابة الفكرية والإبداعية في الجزائر تعدّ بطولة، بالقياس إلى أنّ كل الظروف مواتية، لكي لا يكتب أو يبدع المثقف والكاتب، فإنّ هيمنة النزعة "العربية الإسلامية" على صعيد الخطاب الثقافي الرسمي، بدون إعادة التفكير في مفاهيم كالعروبة والإسلام والهوية، والأمازيغية، واللغات المتداولة، ومسألة الإزدواجية والحداثة الأوربية والعالمية والغرب ووضع الإشكاليات التي تطرحها على بساط المعرفة والنقد والتحليل، من طرف المجلات الثقافية الجزائرية، أدّى إلى توترات حادة وصراعات ونزاعات إيديولوجية إجتماعية. لم تطرح أية مجلة أو عدد من المجلات الفكرية والثقافية، أي محور حول

الإسلام، أو السلفية، أوالإزدواجية، ولم يجر أي نقاش حول دور المثقفين ومكانتهم باللغة العربية، ورغم حدّة إشكالية كالتراث الوطني، فإنّ المواضيع والتيمات التي سادت دارت حول "الغزو الفكري" والشخصية العربية الإسلامية و "ضرورة التعريب" ومواضيع من هذه الشاكلة، التي بدت توليفا واستغلالا إيديولوجياً، نمّى تصادمات داخل الهوية الجزائرية وأدّى إلى نزعات طائفية وجهوية ولغوية متطرفة. وبدا ذلك واضحاً بعد التعددية السياسية التي خلقت ظروفاً جديدة للّعب بعناصر الهوية، بمنظور سياسي واجتماعي وجهوي، لا تغذيه نقاشات وتحليلات وحوارات فكرية ولسانية ومعرفية وتاريخية... فقد استمرت ممارسات تسييس الثقافة، ولم ينقل النقاش أو الفعل إلى تثقيف السياسة، هذه الأخيرة التي تحولّت عند كثير من الأحزاب إلى ممارسة"بوليتيك" كما أطلق على ذلك زمانا المرحوم مالك بن نبي. ومادام الأمر كذلك فإنّ السلفية والفرانكفونية والإيديولوجية تعكس تبعية متعددة، للأموات وللأخرين، مع غياب ساطع في جدليته القرائية.

عموماً، عملت السلفية الموروثة والمهيمنة في حقل الثقافة العربية، على صياغة مذهبية وأخلاقية وسياسية للأسئلة والتيمات الثقافية:

- أدلجة هشة وفقيرة، تمحورت حول الوطنية والنزعة العربية الإسلامية بدون أي اجتهاد أو إبداع أو تفكير حول الحصيلة التاريخية والنقدية للموروثات الثقافية المتنوعة للجزائر من الأمازيغية، والعروبة والإسلام، حتى الحداثة الأروبية والعالمية، والطابع الإفريقي والمتوسطي. عبر هذه الأدلجة المتطرفة التي اكتست في السبعينات سمة تقدمية، أهملت المعرفة الإنسانية والعلوم الإجتماعية كالفلسفة والأ ثنولوجيا والأنثربولوجيا، وهيمنت التيمات التاريخية والمواضيع العتيقة، التي تسمح بتصليب الهوية والنضال ضدّ الأطروحات التاريخية الكولونيالية، وقد أدّى هذا التبخيس الإيديولوجي إلى كبح تجديد المناهج والأنواع الفكرية والأدبية الجديدة، عن طريق إرساء ثوابت فكرية غير نقدية،وصلت إلى درجة تقديس بعض المواضيع، كالإسلام، واللغة والتاريخ والثورة التحريرية، في مقاربات ودراسات تأليفية أكاديمية، مقطوعة عن معارف ومناهج الحداثة العربية في المشرق والمغرب والغرب.

- تدجين الثقافة والفكر، والأدب والفن، وهي ظاهرة ناتجة عن صعود الحركة الدينية الجذرية التي تطرح المسألة الأخلاقية والدينية بوصفها قلب الحركة الإجتماعية والفكرية، وليدة فشل تجديد الثقافة العربية وتحديثها بالمعرفة والعصر، وربطها بتطورات وتحولات الثقافة العربية في المشرق والمغرب، وتهدف عملية تديين الثقافة إلى ربط الفكر والإبداع بإيديولوجية دينية أخلاقية، لا تختلف عن مثيلاتها السابقة، عوض السياسي، جاء الفقيه، وعوض الفلاسفة ظهر الدعاة، بدل المفكرين، برز الفقهاء ، وأهل الفتوى والدعوى، وعوض الإبداع والإجتهاد ، قام الشرع والشريعة والنص الفقهي، الموروث، بدل المثقف جاء

الإمام المحلل والمحرّم. تلك هي محنة الثقافة العربية وإشكالية علاقاتها مع المجتمع.

أمام هذه الأدلجة والتديين، كوجه عملة، وعملية إخضاع الثقافة والفكر، تطوراً وتزامناً، ضمنت أغلبية المجلات وانتهت إلى الموت، لتعم السوق الثقافية القاحلة منتوجات جديدة، صحف وجرائد سياسية فجة تتابع عملها الميمون: تسييس وتديين المجتمع والثقافة في فوضى ديمقراطية، لا ضابط فكري لها، ولا سلطة ثقافية وأخلاقية تنظمها وتقننها وتحميها من الرداءة والتجاوزات والإبتذال.

4 * 5- المجلة: شزنقة وعزلة

تطورت المجلة الثقافية الجزائرية في شرنقة وعزلة مدرعة، هي انغلاق السوق الثقافية، وفقدان وندرة الكتاب والمجلات العربية والأجنبية، فالجزائر، كسوق ثقافي من أكثر البلدان العربية انسدادا في وجه المطبوعات العربية، رغم شعارات العروبة، وضجيج الخطاب الإيديولوجي. إنّ الشركة الوطنية للنشر ثمّ المؤسسة الوطنية للكتاب، ومصلحة اشتراكات توزيع الصحف والمجلات (إيناماب) عرفت وتعرف تسييراً، وإدارة، لم تستطع تموين السوق بالجديد من ثمرات المطابع. تكفي مقارنة بسيطة بين مكتبة أو كشك مغربي أو تونسي ومكتبة وكشك جزائري ليبرز الفرق المفجع، انعدام ونقص وندرة المجلات الثقافية العربية واختفاءها النهائي، عدا قلّة قليلة، لا تتجاوز أصابع اليد الواحدة فمن مجلات مثل" فصول"، إبداع ونقد، الثقافة الجديدة، الفكر العربي المعاصر، العرب والفكر العالمي،قضايا عربية، الآداب، كتابات معاصرة، مواقف، الكرمل، الموقف الأدبي، الكاتب العربي، الناقد، الأقلام الآداب الأجنبية، الثقافة الأجنبية، آفاق عربية، الفكر العربي، الوحدة، آفاق، عيون المقالات والحياة الثقافية وفضاءات مسرحية"...الخ، لا تصل سوى نسخ محدودة من مجلتي"دراسات عربية" و"المستقبل العربي".. إنّ هذا "الإعتداء" على حق القراءة والمطالعة والتفتح جعل من القارئ والمثقف والكاتب الجزائري، فرداً شعبيا تائها في صحراء ثقافية قاحلة، محاصرا بالانتاج"الوطني"، لا يتابع أيّة مطبوعة أو مجلة ثقافية أجنبية بانتظام ودوام وتفاعل، ولا يجد نفسه وفكره وحساسيته مندرجة في أي مرجعية فكرية أو حقل اشكاليات ثقافية جمالية وأدبية وفنيّة، أو قضايا نفسية وفلسفية، جاهل لعتبات ومستويات الحوار والتواصل والكتابة، ويعاني من التأخر والتخلّف عن ركب الزمن الثقافي العربي والعالمي، وتحولآت الثقافة والفكر والإبداع مشرقاً ومغرباً، ويحسّ نفسه مغترباً عن أسئلة الواقع الثقافي والفكري العربي والعالمي، فهناك نكوص وتفاوت وتأخر يعدّ بعشرات السنين عن تحولآت وتغيرات وتجديدات العصر، الإبداع والفكر، وقد أدّت ندرة المجلآت، إلى هيمنة نزعة احتكارية، وغياب المنافسة والمقارنة ذلك أنّ هذا الإنغلاق والتقوقع والإنعزال، يعكس استمرار سياسة كولونيالية استعمارية ضمنية، هي فصل الجزائر عن العالم العربي لغوياً وحضارياً وثقافياً، وتخلف الثقافة الجزائرية وتضييعها لكلّ رأسمالها الرمزي وعلاقاتها مع مثيلاتها العربية وربيبتها الأجنبية،

وانقطاع أواصر الحوار والاتصال والتبادل، نسخ كلّ ثقافة حيّة.

كما يشير إلى إيديولوجية بئيسة هي الوطنية والإكتفاء الذاتي والعيش على بقايا تراث متكلس من الفكر الإصلاحي والتاريخي، عفا الزمن الثقافي العالمي عنه، وكبح كلّ تلقيح وتبادل وتفاعل وتناص بين القارئ والكاتب الجزائري والمراكز الثقافية العربية ومطبوعاتها.

إنّ البيروقراطية الثقافية التي تسير مؤسسات النشر والتوزيع، وهي في مجملها ذات تكوين وتعليم فرنسي، وبجهالة لكلّ ثقافة عربية. لا تملك أيّة علاقات أو أصداء أو روابط مع رجال النشر والطبع والتوزيع وإصدار المجلاّت، لا تعنيها مهمة استيراد المجلاّت ولا ترى أهمية لذلك في تطوير النقاش والانتاج والإبداع الثقافي والأدبي، وتجد نفسها متخبطة في متاهات تسيير وإدارة شركات، تعدّ بالمعايير الإقتصادية والمالية من أكبر مؤسسات العالم، ولكنّها مردوديتها وفعاليتها، لا تتجاوز مكتبة أو دار طبع وتوزيع لبنانية، يقلّ عدد موظفيها عن العشرة، وتعمل في ظرفية حرب أهلية دائمة.

تقدم هذه الأوساط المسيرة حجة الأزمة المالية، ونقص العملة الصعبة وصعوبات"التحويل المالي" لتبرير اقتصادها، وقطع استيرادها للكتاب والمجلة العربية، وكأنّها تتجاهل ضرورة الدفع بجدّية عملية الدخل والمصاريف بالنسبة لمطبوعة شهرية أو فصلية، في هذه العلاقات اللامعقولة يجد مثقفون ومبدعون عرب كبار كسهيل إدريس مطاع مفسدي وخير الدين حسيب وعبد الصمد بلكبير أو محمّد الأشعري أو الياس بلحود أو أدونيس.. أنفسهم في علاقات مع موظفي شركات توزيع لا يدركون معنى المجلة نفسها ولا تهمهم سوى الحسابات البيروقراطية الصغيرة.

بداهة إنّ غياب وندرة المجلاّت في السوق الثقافية يجعل من الثقافة الجزائرية عالماً مغلقاً ومتخلفاً لايعرف أو يشارك في تحولاّت أو يساهم في نقاشات أو حوارات، كما أنّ القارىء والكاتب يعيشان في صحراء وعالم ثقافي قاحل، لايسمح بأيّة موازاة أومقارنات أومقايسات، ويخلق نماذج وشخصيات ثقافية وأدبية، تملك تضخمات عن نفسها وإبداعها وتشبه"مثقفي القرى"، أو تدعى أنّها تخترع البارود من جديد.

إنّ المثقفين الجزائريين. يسطعون بغيابهم في المحافل والمنتدباتهوالملتقيات والمنابر والمجلاّت العربية، إلاّ ماندر، ويعانون من مئة عام من العزلة أو"ألف عام من الحنين" إلى الثقافة والفكر والإبداع. فمعارض الكتاب السنوية تشهد على ذلك بطريقة باهرة.

يعكس تطوّر التعبير والخطاب الثقافي في الجزائر منذ 1962 حتى نهاية الثمانينات مغامرات وتبعيات وانتكاسات واحباطات المثقف في علاقاته بالسياسي والإداري، وفق حركة موضوعية وقويّة، هي تسييس وتوظيف الثقافة والمثقف، وأنّ دعم لبنات بناء المسار الديمقراطي، وتأسيس خطاب ثقافي فكري نقدي، يتجذر في المجتمع أكثر ممّا يرتبط بالدولة أو الأمّة كمقولات سياسية أو إيديولوجية. وضع أخلاقية

له، تسمح بالانتقال من تسييس الثقافة إلى تثقيف السياسة، فذلك رهان آخر من رهانات دخول الجزائر المعاصرة في الحداثة والديمقراطية، أفقها التاريخي بدون منازع.

وإحدى القنوات والمنابر المهمّة، لتثبيت هذا المسار، وتسهيل هذا الإنتقال هي المجلة اثقافية.

الهوامش

1 ـ عبد الرحمن طنكول، المجلات الثقافية، في مجلة:

Regards sur la Culture Marocaine kalima n 1 1988 MAROC P 13

(3) Roland Barths Essais critiques Le seuil Paris Points S P 147

(2) Regards sur la culture Marocaine op cite P 13

(4) Henri SANSON laicite Islamique en Algerie c n r s Paris 1983

(5) Ali El Kenz Au fil de la crise Bouchene Alger 1982 P 15 41

(6) عمّار بلحسن، عودة النص، حول ترجمة الأ دب الجزائري المكتوب بالفرنسية إلى اللغة العربية. وثيقة. مخبر سسيولوجية الأدب والفن أوراسك ـ جامعة وهران 1988 وكذلك:

Amar BELLAHCENE Le retour du texte in

Littérature Maghrebine Collogue J. Armand T1.

L' harmattan Paris 1990 P 173

مستحيل الشعر العربي

د. محمد بنيس

1- آتي من المغرب، هذه الناحية القصوى لغرب العالم العربي، والمتاخمة.، من جهة الشمال لإسبانيا التي تفاعلت معها في قديم العهد الأندلسي. المغرب ليس مجرد بقعة جغرافية، بل هو أيضا، مجتمع وتاريخ وثقافة، تبلورت جميعها، وفيها كان الشعر يبحث دوما عن نفسه. من خلال تعدد اللغات هذا النسيج الأولي يسكن القصيدة وينكتب عليها، من غير علم ولا إرادة، شبيهًا بالوشم الذي يتركه الحديدُ المُحمّى على الجسد. هناك، يظل هذا النسيج، مهما تاهت القصيدة وهاجرت، بدم الأجداد والأحفاد تسمّي تجربتَها، حيث المستحيل هو التحقُّقُ ذاته لمنتهى الكتابة.

في الإقتراب من هذا الدم تتّضح سماتٌ وتضيعُ أخرى. لا بأس. هكذا نقول في المغرب. والبأس شديد. له الدوار والحُمّى. فـا لشعر، في المغرب، يقرّبك من مغارة بعيدة القرار، متاهاتها أوسع من متاهات القصيدة ذاتها. الدوار والحمّى أوّلُ ما تستشعره اليد الثالثة الغريبة، لأنها من المجهول تَختار للقصيدة مسارها. لا منَ الأعالي أو الأسَافل. من ذلك المجهول الذي يشرطه حتْمُ عدم العثور على مصدره. والذات لا تريد أن تكتب، لأنها، قبل ذلك، متورّطةٌ في الكتابة ومآلها. سحابة قرمزية تدهم الجسد، في لحظة ما من حياته، لنسمّهَا الطفولة أو المراهقة. ثُمَّ يسْهر الوشْمُ على دقات توقظ القلب. لطخات أولى وثانية. وردة على ورقة. نهر يندفع من أنحاء الجسد. نعثر عليها لنفتقدها. نحدّدها لنضيع فيها.

والشعر خطاب الذات المفردة. لا يثبت إمضاؤها الشخصي إلا باختلافه عن غيره. لا أقل منه ولا أكثر. لا أقْدَمْ ولا أحدَث. مختلف لأنه كذلك يكون. المفرد والمختلف هو، بدءاً، ما يتحاشى الجماعي والمجمع عليه، بحثاً عن عزلة يرتضيها ويقبل بأهوالها. هناك، في حدّ العزلة، يُسَمي ذاته ليسّميَ زمنه. له السراديب والصمت. لا يتنازل عنهما. إنها، بامتياز، مكان حريته التي يعْبد بها صياغة الذات والعالم. يخترق سيادة غيره عليه، محتجّاً وخضوعاً في آن، ليسهر على حدود الخطر ويضيء غير المضاء. يعبث بالولاء لما يناهض حريته. متحاليات كلّها يواجهها دفعة واحدة، دفعة كلمة أو بيت أو قصيدة برُمّتها. من السماء إلى الأرض ومن الأرض إلى السماء. المكان الوثني مكانه. العتمة. الانشقاق. القلق. السؤال. النقصان. مكان لا يبدأ من اليقين ولا يفضي إلى الإطمئنان. دوران مُستعجَلُ في البدء. والمسافة حلزونية على الدوام. أيها الشعر، كيف أندم على حرية أتحملّها بفائق الصّمت؟

أفق كهذا للشعر كتب تاريخ مصيره عبر اللّغات والحضارات، القديمة والحديثة، ويعرف في العصر الحديث أوضاعاً متباينة بين العالم الديموقراطي والعالم غير الديموقراطي. ولا ريب في أن ما يشدّنا إليه، الآن، هو فعل الشعر في زمن تنقلب فيه البديهيات، وتحتد فيه النداءات من أجل حق الإختلاف في التعبير عن ذاته، حيث يصبح انبثاق الفرديات علامة على عصر مغاير، تراجع فيه السياسة والثقافة، معًا، نظرتها إلى حكمهما منذ عصر الأنوار، من اختيار نموذج الحداثة، والإيمان بالتقدم الذي يسيرُ إلى أمامٍ لا تعثر فيه.

حقاً، هذا همّ جماعي، نبحث فيه، هناك وهنا، بِمُبْهَمٍ مرة وحيرة مرات. ولا يبدو أن الثقافة استطاعت، بعدُ، أن تعيّن للمسار جهته السعيدة. القلق والسؤال متآلفان. من أي يقين نبدأ التحيةَ لعتبةٍ أخرى؟ كل شيء قابل للنقض. معرفتنا بالطبيعة أو الإنسان أو القيم. متواليات تنهدم الصروح الباذخة. وها هو النعيم الذي كانوا وعدونا به مجرد نعوشٍ وحطام. أي رعب هو الذي يلف خطانا ما دمنا لا نرى إلى القيد واضحًا؟ استراتيجيات جديدةٌ تُغير علينا، وعواصف لا موانئ لها، والكلُّ مأخوذ بهلاكه، حتى المطمئنون الراسخون في جلالة القرار. بأي شيء نحتمي، بعد هذا؟ الصمت أو الجنون أو الإنتحار؟ ويندَمُ المثقفون. يندفعون إلى الإندماج في آلة الإستهلاك وقد تخلوا، شيئا فشيئاً، عما كانوا به يجعلون عملهم غير قابل للإختزال.

2- والشعر العربي الحديث معنيٌّ بهذه الإبدالات التي يتسع لها السكون. وهو، اليوم، عبر عدة أقطار، أو في المنافي القصية، يحاول أن يتأمّل ذاته فيما هو يحاول تأمل الأنقاض التي تشكل عالمنا الراهن، منظوراً إليه من خلال نتائج الإبدالات الدولية والمحلية على مصير الشعوب العربية وحريتها وثقافتها. يواجه دماراً مضاعفاً يصعب أن نعثر له على مستوى واحد من التمثيل، حيث كل مظهر من مظاهر الوجود الفردي والجماعي يبدو مفتتاً حتى ويبلغ أعلى مراحل المأساة.

إن المأساوي ليس مقتصراً على القصيدة، فهو مشترك اليومي، أكان اجتماعيًا أم سياسياً أم ثقافياً، يتجسدن في تفاصيل عادة ما لا نفكر فيها أو نرغمها على الإختفاء في ركن المنسي. ولذا فإن المأساوي يتقاسمه الشعر من غيره. على أن الشعر يلتقي مع المأساوي من جهة اللغة، بما هي عنصر اختراق الذات نحو كتابتها، وفي الإختراق كثافة تسطع بلا محدوديتها، مقاومة عنف دمار برُمّته، ينحدر من تاريخ ودمٍ وآلام.

والمأساوي، الذي يتجه صوب الوجود، وصوب اختيّار الحياة والموت معاً، لا يقدر الشعر أن ينتشر فيه بكلمة أمر. فاللغة العربية الحديثة، التي قاوم شعرها عوائق انبثاق المفرد والمختلف، هو أساسا لغة الوحي الذي يرغم الشعر، باستمرار، على أن يكون مجرد إضافة لما سبق للكتّاب أن قعده وفصّلَ فيه بين القيم والمصائر. هكذا يكون الشعر العربي الحديث، ناشئاً ضمن منطقة احتجاجه وخضوعه، مُسَوَّرًا بما يقول:

"لا"، وبما يقول: "إنه الممنوع". وقد لا يكون ذلك قيمةً أو مصيراً، بل كلمة وحيدة أو كلمات فضلت عناقًا حرًاً ينعدم فيه الإكتراث بتشريع مؤسسات هو غريب عنها. وإذا كان للغة أسرارها فإن للإحتجاب عن الأمر أسراره هو الآخر.

بأسرار الإحتجاب كتب الشعر العربي الحديث المفرد والمختلف، مازجًا بين سؤال الذات وسؤال التاريخ والوجود، منتقلاً من فضاء إلى فضاء، راحلاً على طريق الآلام، منحفراً في المعيش والتخيل، مانحاً للنقد فسحة تتقلص كلما ابتعدنا عن الشعر إلى غير الشعر. بهذا المسار الحر يلتقي الشعر العربي، اليوم، ولكنه يبغته من مجهول يتدخل الزمن في رصده. لم يعد البحث عن المفرد والمختلف يبتغي استقصاء الكلي والشمولي، بل هو، بالأحرى، يختبر المجزأ والمقطع والعابر، يقترب من المُقفَل واللامُسمَّى، يحتفل بالبقايا من روائح وألوان وأصوات وسمات، ويجعل من الخفيف والضعيف وحدهما ملتقى أشباح تسيل في هذيان له ضوء الحالات المضادة التي لا قرار لها.

تاريخ المفرد والمختلف، في الشعر العربي الحديث، يتجدد فيما هو يسكن ارتجاج اليقينيات، بحثًا عن حرية أوسع في اختيار الحياة والموت. وهذا التاريخ مندمغ بأثر الزمن عليه. فهو بقدر ما أعلى من قيمة الحياة والحرية بقدر ما تصاعدت مطاردته، من بلد إلى بلد. منذ بدايات القرن إلى الآن. اعتقال الشعراء، طردهم من أعمالهم، نفيهم عن بلدانهم، توقيفهم في الحدود، منع شعرهم، إلغاء لقاءاتهم الشعرية، إرغامهم على الصمت إن لم يكن على التوبة، هي بعض علامات محنة شعر ربط حريته بحرية اختيار أمة لمصيرها، وهو، اليوم، يطالب. كما يطالب غيره، بديموقراطية ترسخ الحق في التعدد والإختلاف والمغامرة.

ولم يكن التاريخ الإجتماعي- السياسي للعالم العربي الحديث غير نقيض الشعر وحريته. فالدولة، بمختلف أنظمتها، وطوال المراحل المتعاقبة من هذا القرن، لم تتنازل عن استبدادها واستبداد متعالياتها في جميع البلاد العربية. وما دامت المتعاليات الدينية، التي تفرض الخضوع للواحد، ولأسبقية حقيقة المؤسسة، مشتركة بين اليمين واليسار، بين الدولة والمعارضة، فإن الشعر واجه البنية الذهنية السائدة بين النخبة بقدر مواجهته للدولة. فالمفرد والمجهول لا حدود له غير المجهول، غير الممكن الذي يخترق الكائن باستمرار.

والشعر الوفي للمعايير والقواعد الموضوعة، طارد هو الآخر شعر القلق والسؤال، كلما أعلن هذا الشعر عن ذاته وجاهر بالمفرد والمختلف. وبهذا المعنى فإنّ الشعر العربي الحديث امتثل لثقافته التّي أعادت إنتاج المتعاليات، وناصرت الامتياز والمصالح على حساب الآلام التي لا مفرّ منها لأي خارج على الاستعباد والإخضاع. ولعلّ وضعية أغلب المثقفين الجزائريين، الذين ناصروا اللاّديمقراطية منذ يناير الماضي بعد أن كانوا يعتبرون الديموقراطية، قضيتهم هم أيضا، لتقدّم البرهان على أن الاستمرار في

اختيار الديمقراطية صعب. إن المثقفين لم يتعلموا بعد، مدلول القطيعة مع متعاليات الواحدية ومع الابتهاج بامتيازات ومصالح يتم بها تبرير الممارسات اللاّديمقراطية.

ولا يتوقف المأساوي. فالعالم العربي مرّ بمراحل هيمنة الغرب عليه: الاستعمار بأشكاله المتعاقبة (استغلالا واستيطاناً)، ثم منطق النظام العالمي الجديد، بما يفرضه من استدامة الإخضاع. إنّ الغرب، المؤسس للديمقراطية داخل حدوده، هو ذاته الذي يخضعنا قهرا لسلطته. عنفا وإكراها. لا أخترع شيئا. نظريات الاستعمار من اليمين إلى اليسار.

سرقةالثروات المادية والبشرية. تحريم العلم والتصنيع، محو اللهويات الثقافية والحضارية، التدمير الملائم في الوقت الملائم، عنصرية تتوسّع ضدّ العرب، من الحدود إلى الأماكن الحميمة.

الحرية والجمال، اللّذان بهما يُعرّف الشعر في جميع الحضارات والأزمنة، يترجمهما المفرد والمختلف، كخصيصة كونية ملازمة للشعر، وباسمهما كان الشعر العربي الحديث مقاوما للشعر، وباسمهما كان الشعر العربي الحديث مقاوما للاستعمار، مميّزا على الدوام، بين الثقافة الاستعمارية والثقافة الغربية التي أنجبت الوعي النقدي، وساهمت في إعادة بناء النموذج الشعري العربي الحديث، هذا النموذج الذي تحدّى متعاليات الثقافة العربية، ليتابع النهر من جديد، جريانه في فضاء التجاوبات الكونية الكبرى. ولكن المتخيل الأروبي عن العرب والثقافة العربية ما يزال منكفئاً على ذاته، غير منصت لقوة النداء، أو مصنفا لهذه الثقافة، في حالة انفتاحه، ضمن خانة العجيب والغريب، تبعا للتقاليد الإثنوغرافية.

3 ـ وآتي من المغرب، حيث خطاطة الاجتماعي ـ الشعري تتشكل عبر أنساق متفاعلة لكلّ من المقدس والتاريخي والسّياسي واللّغوي في آن. متاهات تنحدر من أبعد الأوضاع الثقافة في المغرب. وقد أحسّ شعراء نادرون، مهما كانت اللّغة التي بها يكتبون، أن هناك ما يمنع الشعر من حرّيته، من بحثه الشخصي عن المفرد والمختلف. وفي العصر الحديث تضاعف هذا الإحساس، حيث سجلت لنا النصوص والحالات مدى تسرّب المانع في الجهات المتعدّدة. فالمانع الدّيني والثقافي واللّغوي لم يكن أرحم من المانع الاستعماري. كما أنّ تبعية الثقافي للسياسي لم تكن لتسمح ببروز الذاتيات في عنفوانها واختراقها للموانع.

لقد ورث جيلي أسبقية الشهادة على السّؤال عن المفرد والمختلف، وبذلك فإنّنا تعودنا على قراءة النّص الشعري الجديد كناهض لقيم الاستيلاب والاستعباد بمظاهرهما في مجتمع تمارس فيه المتعاليات هيمنتها المطلقة. وهو ما يؤكد غربة الديمقراطية في مجتمعنا. المطالبة بالديمقراطية لا تدل بالضرورة على القبول بها، فالامتثال للواحدية هو الصيغة الأكثر ملاءمة للبنية الذهنية السّائدة في المجتمع. لا أحد إلاّ الواحد. وأغلب الشعراء عادة ما يفضل الامتثال للواحدية حتى يعيد إنتاج ما يناهض الشعر حين يصبح سؤاله

مشبوها، لأنه لا ينحصر في مقاومة الاستيلاب والاستعباد المتحكمين في المجتمع، بل يمسّ أساسيات البنية الذهنية المشتركة التي تهين على الجميع.

إنّ حق الشعر في المفرد والمختلف وتجسيدا له، من خلال بحث الشعر عن الحرّية والجمال وسيادة قيمهما، كان مهدّدا على الدّوام. وسعي القصيدة إلى مبتغاها الأرقى ظلّ معوّقا بالموانع المتوالدة مع الأيام. ولا حرّية للشعر إلاّ خارج المؤسسات وخارج الحدود، ما دام هامش الاختيار الحرّ متقلصًا ثم محاكما. تتبدل أقنعة الجلادين والقضاة ولا يتبدل الحكم على القصيدة التي لا تتنازل عن حريّتها.

ولا يتأخر النظام العالمي الجديد في إعادة الهيمنة للفرنكفونية. هنا يتصاعد إلغاء حق اللّغة العربية في الحياة، وحقّ الشعر باللّغة العربية في استنهاض ذاكرته ومتخيله، قادما من تلك الآفاق المنعشة التي رافقتها الأزمنة القديمة. تعود هيمنة الفرنكفونية لتمنع الحقّ في المفرد والمختلف، منتصرة لنموذجها الذي تجعل منه الاختيار الوحيد لحاضر العلاقات الثقافية، ممّا يستبدل كل إمكانية للتداخل الثقافي ويضعف الحضارة القادمة.

وإذا كان ما يجتاح العالم من تقويض لدكتاتوريات، سياسية وثقافية، قد ترك أثره على القصيدة المغربية، الحتمية بمسكن القلق، فإنّ ابتعاد هذه القصيدة عن المطلقات والكليات يقودها إلى هامش تحاول فيه أن تؤسّس للبحث عن المفرد والمختلف سراديبه، منصتة لدمها الشخصي، حتى ولو كانت مناعتها أهون من مناعة قصبة جافة تعصف بها رياح تجمع أحلافها من كل المدارات. في هذا الهامش وحده تقيم بلا ندم، تتأمل مآلا وترافق السريرة، جمرة عاشق لقرارها.

4 ـ مستحيل الشعر العربي بكل هذا يتحدد، لا لأن كل شعر هو بالضرورة أخ المستحيل، بل لأن حق القصيدة العربية الحديثة، في بحثها عن المفرد والمختلف، مطوق بفتك لا ينـ ـد، من الأمبراطوريات القديمة إلى الأمبراطوريات الحديثة، يتآلف في الشمال مع الجنوب، والجنوب مع الجنوب، والعالم الديمقراطي مع العالم غير الديمقراطي.

دوار وحُمّى. والشعراء في منافي الخارج الداخل تائهون، من متاه إلى متاه، ومن مطاردة إلى مطاردة. ومهما تكاثر النادمون والمستسلمون، فإنّ هناك جماعات شعرية تختار ما ينبغي اختياره من أجل تمجيد الحرّية والجمال. وتمكين المجتمع والثقافة من شرائط ضمان الأمن والاطمئنان، حتى يتيسّر للعالم العربي أن يعيش بما يريد أن يختاره، بعيدا عن كل إكراه واستعباد. فيه للقوميات والأقليات ما للرجل والمرأة، وفيه للغات والمعتقدات ما للفرديات والخصوصيات. تختار من تاريخها ما ترى إليه اتجاها نحو مستقبلها، بين أمم آن لها أن تجدّد مفهومها للإنسان والحقوق والحريات.

في العالم الديمقراطي تتضاعف الكتب والندوات والدراسات حول الديمقراطية كمفهوم حقوقي وممارسة

سياسية واختيارات فلسفية، لا يكاد يمرّ علينا يوم دون أن نقرأ إعلانا أو نتابع جدالا. وحتى لو كنا نطمئن أحيانا إلى أن الديمقراطية تجسدن نهاية التاريخ، فإنّ كل هذا لا يشير، بعد إلى التفكير في تخلي العالم الديمقراطي عن هيمنته على العالم اللاّديمقراطي. هذا أقل ما يُثير العرب. فالعالم الديمقراطي يستسلم لسيادة الإعلام والاستهلاك فيما هو يندفع، بلا هوادة، نحو المزيد من فرض قيم الاستعباد ولاستيلاب على غيره.

والعالم العربي، من جهته يحسّ بهذا التّوجه الجديد الذي تكاد تمحي معه آثار الثورة الفرنسية، الأم الرمزية للديمقراطية، ونخبة العالم الديمقراطي، في أوربا على الخصوص، غريبة عن هذا العالم العربي، المحاذي لها، وعن ثقافته وحضارته وأسئلته الراهنة وندائه الذي طال وطال.

نحن مجرد أقوام من العبيد. وأرضنا مجرد مستودع للنفايات. وباستثناء فرديات أروبية حافظت على موروث الإنسية، فإن تجاهل العالم العربي، بل احتقاره، يمثلان قاسما مشتركا بين الأعمال الأروبية المتراكمة، دون أن يكون للنخبة الأروبية في العصر الحديث مسار نقدي يعمل من أجل مستقبل مغاير.

ويظلّ مستحيل الشعر العربي الحديث مستحيلاً، وهو يبحث، في الآلام، عن حقّه في المفرد والمختلف، لا ليكون في وضعية امتياز ما، ولكن فقط من أجل الكشف عن لا نهائية الحرّية والجمال، في العالم العربي وخارجه يظلّ مستحيل هذا الشعر مستحيلا. وسهره على المفرد والمختلف هو أساس ما يجعله يلتقي مع المطالبين بالديمقراطية في العالم العربي، حتى ولو كبتوه، محتفظا بقلقه وسؤاله، وهو ما يدفعه إلى الحوار مع التجارب العليا للشعر في العالم الديمقراطي، حتى ولو تمسّك هذا العالم بنسيانه.

ومستحيل الشعر في مواجهة اللاّديمقراطية معناه أخيرا، أنه - بالإضافة إلى عدم تخليه عن حق أصبح الدفاع عنه من راهن العالم الدولي، لينتقل المجتمع العربي من حالة الاستيلاب والهيمنة إلى حالة التحرر - يلقي بجمرته السيّدة لتغادر الديمقراطية إرثها اللاّديمقراطي، وتفتح أفقا ما يزال مجهولا فيما هو مهدّد في العالم الديمقراطي نفسه.

الشعر والديمقراطية توأمان، وكلّ ديمقراطية تحتاج إلى خلق عدد هي بدءآ، نفي للديمقراطية، وكل قصيدة تتنكّر للاّنهائية الحرية والجمال هي أيضا نفي للشعر.

باستمرار تتعلم الإنسانية الشعر والديمقراطية، ولكن متى يستطيع الشعر العربي أن يبلغ حقّه في المفرد والمختلف؟ وهل للديمقراطية في المجتمع العربي مستقبل قريب؟ وبأي إرادة يمكن لمفهوم الديمقراطية نفسه أن يفكّك متعالياته من أجل أن يشمل الإنسان في اختلافه ولانهائيته.

الجزائر في عالم اليوم

د. عبد الرحمن بوزيدة.
جامعة الجزائر

يهدف هذا العرض إلى قراءة للأحداث والمستجدات التّي يعرفها المجتمع الدّولي تقف عند منطقها وقطيعة تسلسلها مع ماضيها العريق. وتتمعّن في الأطر المرجعيّة والقيّم المركزيّة التّي كانت تكوّن مفاتيح الدّلالة التّاريخية وسرّ التغيّر الإجتماعي منذ الثورة الصّناعيّة الأولى في النّصف الثّاني من القرن الثّامن عشر إلى زوال الإتحاد السوفياتي في 1991 مرورا بالحروب الإستعمارية والحرب العالمية الأولى فظهور البلدان الإشتراكية ثم نظام "يالطا" بعد الحرب العالمية الثّانية وانتصار حركة التّحرّر الوطني، ثمّ ظهور الثورة الصّناعية الثالثة.

وتحديد هذه الفترة يعني بأنّ التّغيير يجري في صلب ركائز الأزمنة الحديثة التّي بدأت تهتزّ الواحدة تلو الأخرى، وهي على الخصوص:

(1) الدولة الأمّة أو الوطنية الحديثة.

(2) العدالة الإجتماعية.

(3) التّقدّم،

(4) المجتمع الصّناعي القائم على العقل والعلم والمتحكّم في مصيره انطلاقا من هذه الأدوات.

لقد كانت شرعيّة الأزمنة الحديثة تقوم على أسطورة التّقدّم المستمرّ واللاّ متنا هني كهدف محوري وغرض أكبر لتاريخ الإنسان والمجتمعات. ثمّ وفقت بين التّقدّم والعدالة الإجتماعية بل دمّجت بينهما عندما أصبحت الإشتراكية رافدا من روافد الأزمنة الحديثة مع

ثورة 1917 الرّوسية كما دمّجت بين التّقدّم والتّصنيع والتّقدّم والحرّية والوطنية.

ويبقى قاسم الشرعيّة المشترك للأزمنة الحديثة باستمرار هو التقدّم. منه تستمد الأعمال التّاريخية معناها ودلالتها. كما كانت تستمدّها سابقا من الأديان. فالإستعمار يتمّ باسم التـقدّم والحروب العالمية من أجله والتّحرّر الوطني يتمّ طبقا له. والثورات الإشتراكية كذلك...

وقد تجسّد التّقدّم في نهاية المطاف في ثلاثة تيارات تاريخية اجتماعية قبيل انهيار الإتحاد السفياتي ألا وهي:

(1) تقدّم ماهيّته حرّية المبادرة الإقتصادية وحرّية السّوق والتّعبير.. وينظوي تحته الغرب واليابان على الخصوص.

(2) تقدّم ما هيته العدالة الإجتماعية القائمة على الملكية العمومية لوسائل الإنتاج المفروضة من طرف الدّولة والسّلطة السّياسية، ويخصّ المعسكر الإشتراكي.

(3) تقدّم ما هيّته التحرر الوطني وإقامة الدّولة الوطنية المستقلّة كشرط لأعادة البناء السّريع للإقتصاد والهياكل الأخرى ويعني بلدان العالم الثالث خاصّة.

وقد انقسم العالم السّياسي إلى ثلاثة عوالم مطابقة لفهم ماهيّة التّقدّم:

أ) عالم رأس مالي غربي بزعامة أمريكا منذ الحرب العالمية الثانية ولقاء يالطا، يربط بين التّقدم والحريّة ويدافع عن ذلك بقوة الذّرة والأيديولوجيا والتكنلوجيا وغيرها.

د) وعالم اشتراكي يربط بين التّقدّم والعدالة الإجتماعية وفق نظام الحاكم الذي ارتآه، ويدافع عن ذلك بحدّ الذّرة ومنطق الإشتراكية وقبول التّحدّي التكنولوجي، زاعما بأنّه يمثل الطليعة التّاريخية للإنسانية ومدعيا بأن المرحلة التي يعرفها المعسكر الخصم تمثل مرحلة متأخرة من مراحل التّاريخ ستنقضى حتما في أجل قريب.

عالم اليوم وزوال الإتحاد السوفياتي.

زال الإتحاد السوفياتي قائد المعسكر الإشتراكي فجأة إثر انفجار ذاتي توزّعت الأدوار

فيه بين القمّة والقاعدة وباركه الغرب. غير أن أسبابه العميقة ستظلّ غامضة إلى فترة طويلة من الزّمن. ولا يستبعد عندما تعرف الحقيقة كاملة بأن يتبيّن الدور الكبير الذي لعبته المخابرات الغربيّة والإسرائيليّة في تصميم هذا الإنهيار الذي لم يتوقعه أحد بمثل هذه السرعة وهذا الحجم من التحطيم الذاتي غير المبرّر، خاصة إذا علمنا دور "غربتشاف" داخل الكاجيبي ودور "بوش" داخل C.I.A ولكن التفسير المخابراتي للتاريخ لا يمثل إلاّ جزءا بسيطا من الحقيقة التي يبقى جؤها الأهم في تلافيف المجتمع والسلطة السوفياتية ذاتها..

ولا يتعلّق هذا العرض بأسباب ومراحل زوال الإتحاد السوفياتي غير أنّه تجب الإشارة إلى أن يودار الأزمة تجلت للعيان لأوّل مرحلة إبّان الحكم "الكروتشافي" ونقده الرّسمي للعهدالسّتاليني والقطيعة التي انجرّت عن ذلك بين الصّين والإتحاد السوفياتي، ثم تراجع الإتحاد السّوفياتي أمام التهديد الأمريكي أثناء أزمة الصّواريخ الكوبيّة، ثم استعمال القوة المسلحة ضدّ "اتشكسلوفاكيا" و"المجر" و"أفغانستان" أمّا أبرز العلامات التّي يتوقف عندها المحلّلون لتراجع الإتحاد السوفياتي فهي قمّة "هلسنكي" أين اعترف الإتحاد السّوفياتي ووعد باحترام حقوق الإنسان المجسّدة في الإعلان العالمي الحامل للفهم "الغربي" لهذه القضيّة مقابل اعتراف الغرب بالتبعيّة النّهائيّة لأروبا الشرقية إلى المعسكر الإشتراكي. وقد تمّ ذلك في أواخر جويلية سنة 1975. إثر زيارة الرّئيس "نكسون" للصّين وللإتحاد السّوفياتي في ماي سنة 1973. حيث تمّ إمضاء إتفاقية ـ Salt I ـ التي سميت باتفاقية توازن الرعب، وإمضاء اتفاقيات تجارية تسمح ببيع ربع إنتاج القمح الأمريكي بأسعار مدعّمة من طرف البيت الأبيض وتوسيع التبادل التّجاري بين البلدين وتخفيض التعريفة الجمركية.

تعتبر اتفاقية "هِلسَنْكِي" أوّل تنازل أيديولوجي رسمي معلن قبل "البرستروكيا" والإنهيار من طرف السوفيات. والدّلالة الأولى والمؤقتة لهذا الإنهيار تتمثل في:

(1) التناقض الموجود بين مفهوم العدالة الإجتماعية في شكلها السّوفياتي على الأقل، والتقدّم السّريع في ظلّ التنافس.

(2) لأوّل مرّة في التاريخ تفشل عظمة القوّة العسكرية في تفادي السّقوط الإقتصادي.

أمريكا وعالم اليوم

هل أدّى انهيار الإتحاد السوفياتي إلى ظهور أمريكا قويّة اقتصاديًا وعسكريًا متحكّمة في آلية السيطرة والزّعامة على معسكرها ومستعدّة بذلك تلقائيًا ودون التنكّر إلى المبادىء التي قامت عليها منذ البداية والمتمثلة في الرّبط الوثيق والصميمي بين التقدّم وحرّية المبادرة والرأي والسّوق؟.

إنّ ما يقدّمه الغرب من خلال وسائل إعلامه يوحي بذلك، متبنّيا لنهضة جديدة للدّيمقراطية وحقوق الإنسان كاطر مرجعية جديدة ـ قديمة يجب أن تسود العالم طوعا أو كرها مرفقة بحرّية الإقتصاد والسّوق.

وقد أصبحت الهيئات الإقتصادية والسّياسية العالميّة الحارس الأمين لهذه الاطر المرجعية والقناع الشّرعي الذي يلبسه العالم الغربي لنسج عالم على منوال مبادئه، تصبح السّاحة السّياسية فيه نسقا واحدا بعد ما كانت ثلاثة وترتب الدّول والشّعوب المختلفة المكوّنة لهذا النسق الأحادي حسب وظيفتها وأهميتها داخل هذا النسق لا غير.

فما مدى صحّة هذا الطرح وماهي درجة احترام الغرب لمبادئه المعلنة وخاصة زعيمته أمريكا؟.

إنّ الصراع الذي كان قائما بين المعسكر الشرقي والغربي والذي كانت له الصّدارة التاريخية لم يكن قادرا على إلغاء الحركية التاريخية داخل كلّ معسكر على حدة. فقد كان للمعسكر الإشتراكي تاريخه الدّاخلي العاصف الذي بدأ بانفصال يوغوسلافيا في العهد الستاليني ثم الصّين في العهد "الكروتشافي" إلى آخره...

أمّا تاريخ المعسكر الغربي فقد تميّز منذ الحرب العالمية الثانية خاصة ببروز أمريكا كقائد بدون منازع له، يتمتّع بالقوّة العسكرية الفريدة من نوعها [وهي القوّة الذّرية التي استعملت لأول مرّة في هذه الحرب ضدّ اليابان مباشرة فور إنشائها] وكذلك بالقوة

الإقتصادية التي سمحت له بالمساهمة القوية في إعادة بناء أروبا ما بعد الحرب بتخصيص أكثر من 140 مليار دولار في إطار ما يمسى بمشروع "مارشال".

ورغم محاولات الإستقلال الأمني والسّياسي لفرنسا الديغولية في السّتينات فقد استطاعت أمريكا أن تحافظ على قيادتها السّياسية والإستراتيجية للعالم الغربي بدون منازع.

غير أن الأمر لم يكن كذلك ولم يسر على نفس الوتيرة بالنسبة للجانب الإقتصادي.

فقد بدأ الإقتصاد الأمريكي يعرف التوعّك منذ الخمسينات (1954 ثم 1958 ـ ثم 61 ـ 63) وعالج الرئيس كندي هذا التوعّك بالرّجوع إلى مبدإ اختلال الميزانية (Deficit budgitaire) كمبدإ قارّ.

فمشروع الولايات المتحدة في الستينات أن تجعل من المجموعة الإقتصادية الأروبية مجالا تابعا لها ومتنفّسا لها تهيمن عليه بواسطة حليفتها الخاصة في أروبا ألاّ وهي أنجلترا. فقد جاء في تقرير لكريستيان هرتر "Christian Herter" كاتب الدولة السّابق في حكومة "إزنهاور " سنة 1961 مايلي: "يجب على الولايات المتحدة أن تؤسّس جمعية تجارية مع المجموعة الأروبيّة وأن تتزعّم المجموعة الإقتصادية للعالم الحرّ.

... ويجب أن تصبح أنجلترا القطب والمحور الأروبي...".

وقد اقترحت الإدارة الأمريكية منذ جانفي 1962 تخفيض التعريفة الجمركية بين أروبا وأمريكا إلى النّصف وإزالتها تماما بالنسبة لبعض المواد التي تحتكر إنتاجها أروبّا وأمريكا عالميّا بنسبة 80 ٪ غير أنّ فرنسا الدّيغولية عارضت ذلك بشدّة وقد استطاعت أن تجرّ إلى جانبها ألمانيا الفدرالية التّي أمضت معها معاهدة في هذا الشأن بتاريخ 23 جانفي 1963.

ولتفادي هذه العراقيل لجأ الإقتصاد الأمريكي إلى الإستثمار المباشر في أروبّا وقد كانت سنوات السّتينات حاسمة حيث سيطر فيها الرأس مال الأمريكي على أهمّ القطاعات

الإقتصادية بأروبا.

فبين سنتي ـ 65 ـ 66 أزدادت الإستثمارات الأمريكية بنسبة 17٪ في أمريكا وبنسبة 21٪ في بقيّة بلدان العالم بينما ازدادت بنسبة 40٪ في السّوق الأروبية المشتركة. وقد أصبحت حدود الإقتصاد الأمريكي هي حدود السّوق الأروبية المشتركة وخاصة في القطاعات الحسّاسة مثل الإلكترونيك الذي سيطر الرأس مال الأمريكي على مكوّناته الأساسية بنسبة تتراوح بين 50٪ إلى 95٪ .

وقد إستطاع الرأس مال الأمريكي أن يموّل هذه الإستثمارات باقتراض نسبة 90٪ منها من البنوك والحكومات الأروبية نفسها و10٪ فقط عن طريق نقل رؤوس الأموال الأمريكية إلى الخارج وذلك بسبب التّفوق التكنلوجي والتسييري الذي كان يتمتّع به المستثمر الأمريكي في ذلك الوقت.

ونظرا للوضع الخاص للدّولار في المنظومة النّقدية العالميّة التي ظهرت سنة 1944 حيث أصبح العملة الوحيدة المرتبطة بالذهب زاد الإقبال عليه إلى درجة اختل فيها ميزان المدفوعات [Déficit de la balance de paiement]. ورغم أن هذا الإختلال في ميزان المدفوعات هوّ الذي سمح للمستثمر الأمريكي في الخارج بتمويل استثماراته عن طريق القروض وشراء الشّركات الأجنبية بنفس الطريقة إلاّ أنّ مخزون الذهب الأمريكي سنة 1971 لم يكن يزيد على 10 مليار دولار بينما وصلت قيمة ما تملكه البلدان الأخرى من الدّولارات وخاصة ألمانيا الفدرالية واليابان إلى مجموع 60 مليار دولار.

ولتفادي إفلاس البنك الفدرالي الأمريكي و إعلان عجزه أمام هذه الوضيعة قرّر الرئيس "نكسون" يوم 15 أوت 1971 إيقاف صرف الدولار بالذّهب بطريقة تعسفيّة.

وأرفق هذا القرار برفع التعريفة الجمركية بنسبة 10٪ تطبق على كل البضائع الواردة إلى أمريكا.

كما قرّر تجميد الأجور داخل الولايات المتحدة لمدّة 90 يوما.

وهكذا وبضربة واحدة أنهى "تكسون" من جانب واحد المنظومة النّقدية التي أقيمت بعد الحـرب ويعني ذلك رفض أمـريكا بشكل غـيـر مـبـاشـر تسـديد 60 مليـار من الديون لأصحابها.

كما خرق قانون التبادل الحرّ الذي يمثّل جوهر المنظومة الإقتصادية الغربية واعتدى على اتفاقيات الـ GA:TT.

وقد جاء في الخطاب الذي أعلن فيه على هذه القرارات بأن "شبح الحرب في تقهقر" وبأنّ المرحلة الرّاهنة هيّ مرحلة تنافس سلمي ولا يوجد سبب يدعو الولاة المتّحدة إلى دخول هذه المنافسة بيد مربوطة إلى الظهر".

وخاطب مواطنيه قائلا: "أمّا إذا كنتم في أغلبكم تشترون البضائع الأمريكية ـ فسيبقى دولاركم محافظا على نفس القيمة غدا مثل اليوم".

وهذا خطاب متناقض تماما مع مبدإ الإقتصاد التنافسي وقد ذهب فيه إلى حدّ تذكير أروبا بالمساعدات التي قدّمتها لها أمريكا بعد الحرب مذكراً برقم الفاتورة.

ومنذ ذلك الحين ظلّ الإقتصاد الأمريكي يراوح بين الإنعاش والتأزم سنة بعد أخرى فمن التّضخم المصحوب بالبطالة إلى اختلال الميزان التّجاري والمديونية والتّقدّم البطيء للمردودية بالنسبة لليابان وحتى أروبا.

وكلّما اشتدّ بأمريكا الوضع الإقتصادي ضاعفت منتجاوزاتها الخفيّة والمعلنة لمبادىء الإقتصاد الحرّ مستعملة التلويح بعضلاتها. فعلى إثر النتائج السيئة التي تحصلت عليها سنوات 75 ـ 74 مثلا جمع الرئيس "فورد" بمدينة "شيكاغو" 800 عالم اقتصاد أمريكي من مختلف الفئات والتّيارات من "جَلْبَرَاثْ إلى مِلْتُونْ فِرِيَادْمَانْ" لمساعدته بدون جدوى.

فطار عن إثر ذلك "لليابان" سنة 1976 ليحلّ مشاكل الإقتصاد الأمريكي على حساب

هذا البلد. وكان بذلك أول رئيس أمريكي يحلّ بهذا البلد بعد الحرب العالمية الثّانية.

واستمرّت المفاوضات والتّهديدات بين البلدين إلى غاية سنة 1977، أين أصبح الحديث عن الحرب الإقتصادية بين اليابان وأمريكا أمرا شائعا.

وسنعطي مثالا على ما دار من صراع بينهما سنة 1977 لكي يكون القارئ على بيّنة من خطورة وعمق التّناقض الإستراتيجي القائم بين الدّولتين.

بعد القمّة الإقتصادية للبلدان المصنّعة التي عقدت بلندن في ماي سنة 1977 استطاعت أمريكا وأروبا استصدار قرار مبدئي يقتضي من اليابان التّخفيض من فائض ميزانه التّجاري لكي لا يضاف هذا الفائض إلى فائض العائدات البترولية حيث يؤثر اجتماع الفائضين على السيولة النقدية للبلدان الغربية نظرا لأنّ العائدات البترولية، والفائض التّجاري الياباني يأتيان كلاهما بنسبة عالية من البلدان الغربية. ولكّن الغريب في الأمر هو أن تطلب دول الإقتصاد الحرّ من اليابان أن يستعمل تقنيات غير إقتصادية (إدارية) لكي لا يتجاوز فائضه التّجاري 8 مليارات.

ومن أجل ذلك ألزموه بالإجراءات التالية:

(1) الرفع (الإصطناعي) من قيمة "اليان" بالنسبة للدّولار لكي ترتفع أثمان بضائعه فيقلّ الإقبال عليها في الخارج.

(2) الزيادة من الواردات.

(3) التخفيض الفوري للحقوق الجمركية قبل انتظار الإتفاق الجماعي على التعاريف الجمركية على أن تأخذ هذه التخفيضات بعين الإعتبار في المفاوضات الجماعية في إطار الـ GATT - بعد ذلك.

وقد نفذت السلطات اليابانية كل هذه الإلتزامات رغم إجحافها لكن فائضه التّجاري وحل إلى ضعف ما اتفق عليه أي 16 مليار دولار عوض 8 .

وقد أثار هذا الفشل غضب الوفد الأمريكي في لجنة التّفاوض بين البلدين حيث صرّح

رئيسه بأنّ "النظام الإقتصادي العالمي لا يمكنه أن يقبل بلدا يضيف فائضه بهذا الشكل إلى الفائض البترولي" فردّت الصّحافة اليابانية مستنكرة الموقف الأمريكي وواصفة له بالحرب الإقتصادية ضدّ اليابان.

ومآخذ الأمريكان على ما نفذه اليَانْ للوفاء بالتزاماته أمام قمّة لندن الإقتصادية سنة 1977 هي:

(1) أما بنسبة رفع قيمة "اليان" بالنسبة للدّولار، فرغم أن اليابان رفع منها بقيمة 20٪ في سنة واحدة فقد اعتبرت الولايات المتحدة ذلك غير كاف!.

(2) وأمّا بالنسبة لزيادة الواردات، فقد أضاف اليابان إيرادات إضافية تقدّر بـ 3 مليار دولار، خصّصها لشراء الطّائرات والبترول والإرنيوم.

فاعتبرت أمريكا أنّ شراء الطّائرات كان مقرّرا من قبل ولم يقع إلاّ الإ ءراع به وهذا يخالف ما اتفق عليه أمّا الشراء الإضافي للبترول فقد اعتبر من باب التخزين والتخزين لا يمثّل تلافيا للفائض التجاري حسب الأمريكان

أمّا الإرنيوم لم تسلم أمريكا إلى اليابان إلاّ 1300 طنًا من أصل 10.000 طنًا طلب شرائها، واعتبرت هذا الطلب استفزازيا ومتنافيا مع الأهداف الإستراتيجية للسلطة الأمريكية.

(3) أمّا التخفيض من الحقوق الجمركية فقد تبيّن بأنّه منخفض كثيرا بالنسبة للبلدان الغربية رغم الدّعاية المضادة، بحيث لا يمكنه أن يكون عائقا لدخول البضائع الأمريكية والعربية إلى السّوق اليابانية.

واستمرّ الأمريكان يطالبون إلى الآن بالتغيير البنوي للنّسق التجاري الخارجي حتى يمتص الفائض.

كما استمرت محاولة فرض معدّل مرتفع لنمو الإقتصاد الياباني واقترحت، أو حدّدت له نسبة نمو تتراوح بين 7٪ إلى 8٪ لسنة 1978، ممّا يسمح للولايات المتحدة

الأمريكية وأروبا أن تضاعف مبيعاتها في سوقه (1).

بوش واليابان

لقد إستمر الضغط على اليابان من طرف الولايات المتحدة بالتحالف مع أروبا في أكثر الأحيان نظرا للإندماج الإقتصادي بين الإثنين ولوجود أروبا في وضع أكثر حرجا من أمريكا أمام التفوق الياباني دون أن ننسى دور العامل التاريخي والدّيني والثقافي المقرّب بين الإثنين والمبعد بينهما وبين اليابان ناحية ثانية.

استمر هذا الضغط إذن خاصة منذ بداية السّبعينات مع "نكسون" ثم "فورد" و "كارتر" ثم "ريغن" وأخيرا مع بوش. ففي تقرير لمركز الأبحاث المستقبلية والاخبار الدّولي قدّم للمحافظة العامة الفرنسيّة للتخطيط تحت عنوان "الإقتصاد العالمي: تصاعد التوترات" قدّم سنة 1983، توجد إشارة واضحة إلى أنّ أزمة الإقتصاد العالمي هيّ أزمة صناعة وبأن اليابان هو البلد الأكثر استعدادا لقيادة الثورة الصناعية الثالثة وفي مقال لمجلة L'express تحت عنوان: "الولايات المتحدة واليابان السّباق من أجل سنة 2000، يشير الكاتب "بتريس دوين" بأن التنافس القائم بين الولايات المتحدة واليابان والذي يمكنه أن يخلّف إلى الوراء بلدان المجموعة الأروبية، لا يتعلق بمجال الفضاء فحسب (يشير هنا إلى إرسال صاروخ الأبحاث الفضائية الياباني الذي أطلق في 8 جانفي 1985 ليكون في الموعد مع مذنب "هالي" في ربيع 1986) بل يتعداه ليتركّز خاصة حول الجيل الخامس من العقول الإلكترونية، حيث تجمّعت الشركات اليابانية الخاصة وحشدت طاقات بحثها من أجل هذا الغرض، وكذلك في مجال النقل الحديدي.

وعلى العموم فإنّ اليابان يخصص سنويا أكثر من 25 مليار دولار للبحث العلمي أي ما يقارب 3٪ من منتوجه الوطني الخام. وقد تجاوز الولايات المتحدة في ميدان السيارات والفولاذ ويعتقد الكثير بأنّ السّباق في ميدان البيوتكنولوجيا والإعلامية والرّوبوتيك سيعرف نفس المصير ويؤمن بذلك المختصون الأمركيون أنفسهم (1).

وتوجد مؤشرات ودراسات لا تحصى تصبّ كلّها في نفس الإتجاه بما لا يدع مجالا للشكّ في خطورة الوضع الأمريكي إذا ما تمّ السّباق بالمقاييس الإقتصادية اللّبيرالية التي يدّعي "ريقن" و "بوش خاصة العودة إليها.

وهكذا سافر "بوش" بعد حرب الخليج إلى اليابان لضمان الانبعاثة الجديدة للإقتصاد الأمريكي مع سنة 1992 بالضغط على حكومة طوكيو التي حل بها في جانفي 1992.

وقد وصل فائض الميزان التجاري بين طوكيو وواشنطن سنة 1991 إلى 41 مليار دولار لصالح اليابان بينما كانت قيمته لا تتعدى 12 مليار دولار سنة 1980 وقد شارك في الوفد الأمريكي - BRENT SCOWROFT- مستشار الأمن القومي للرئيس "بوش"! وكذلك ممثلو دور السّيارات الأمريكية الكبرى القطاع الأكثر نضررا من المزاحمة اليابانية وهي "الجنرال موتورس" و "فورد" و "كريسلار". وقد تمّت الزّيارة تحت عنوان التفاوض من أجل "إقامة استراتيجية نمو عالمية". ومنذ اللّقاء الأوّل بين "بوش" والوزير الأوّل الياباني "ميزّاوا" أعاد "بوش" تكرار المقولة القديمة حول عدم انفتاح الأسواق اليابانية بالقدر الكافي أمام البضائع الأمريكية. فردّت طوكيو على على هذا الطلب باقتراح التنسيق الثنائي الشّامل بين البلدين الذي كان بإمكانه أن يمكنها أكثر من الأسواق الأمريكية {Patrenariat global}، فرفضت أمريكا هذا الإقتراح حاليا مطالبة بتنسيق ثنائي جزئي يمكّنها في النهاية من استعمال التكنولوجيا اليابانية المتقدمة لفتح الأسواق لصالحها.

ولم تصل المفاوضات إلى اتفاقيات حاسمة ما عدا التزام "طوكيو" بنسبة نمو بمعدّل 3.5٪ لسنة 1992. والتزام أمريكا بادخال إصلاحات على اقتصادها تجعله أكثر قدرة على المنافسة.

وكوّن البلدان لجنة لتعميم المشروع إلى البلدان الغربية والصّناعية الأخرى.

ونظرا لعدم حصول النّجاح المتوقّع من هذه الرّحلة أنهارت صناعة السّيارات الأمريكية وعلى رأسها "الجنرال موتورس" التي وصل عجزها في سنة 1991 إلى 4.5 مليار

دولار. فقررت غلق 21 معملا من معاملها بين سنة 1992 ـ 1995 وتسريح 95.000 عاملا طمعا في تجديد نفسها في مستقبل قريب لتصبح قادرة على منافسة السّيارة اليابانية التي تفوقها في المنتوجية والمردودية مرّتين فبينما تحتاج الجنرال موتورس إلى 40 إلى 45 ساعة في المتوسط لصنع سيارة لا تحتاج الصّناعة اليبانية إلاّ إلى 15 إلى 20 ساعة.

وقد شنت بعد هذه الزيارة حملة إعلاميّة وحرب نفسية ضدّ اليابان في أمريكا وحتى في فرنسا وأروبا.

وقد وعد "بوش" باتخاذ قرارات أخرى رادعة بينما يرد اليابان بأنّه قد استثمر أكثر من 74 مليار دولار في الصناعة الأمريكية وأن هذه الإستثمارات تشغل أكثر من 100.000 عاملا.

هذا ردّا على الدّعاية الرسمية التي تحمله أمام الرأي العام الأمريكي مسؤولية تفاقم البطالة التي وصلت إلى 10 ملايين. وقد يطول الحديث إلى أكثر من هذا بكثير لو تتبعنا دقائق الصّراع المتواصل بين الدّولتين ممّا قد يبعدنا عن الموضوع المركزي وما الهدف من كلّ هذه التفاصيل إلاّ الإقتراب المنهجي من حقيقة العلاقات المركزية في عالم اليوم الذي يمثل اليابان وأمريكا 40٪ من قاعدته المادية.

خلاصة العلاقات المحوريّة في عالم اليوم

(أ) الخلاصة الأولى هي المتمثلة في كوكبة الإقتصاد أو معموريته على مستوى الكرة الأرضية، بحيث تصبح السّيادة في هذا المجال تقترب إلى الرّمزية أكثر منها إلى الحقيقة الملموسة. فلا أمريكا ولا أروبا ولا اليابان قادرة على التّحكم في ازدهارها لإقتصادي أو إنعاشه على انفراد عندما يتوعّك أو يتأزّم. ومن باب أولى وأحرى أن ينطبق ذلك على بلدان العالم الثّالث التي تضرّرت إلى درجة مأساويّة طيلة العشريّة الأخيرة بسبب تراجع التّجارة العالمية النّاتجة عن الكساد الصّناعي الذي أصاب ممّا البلدان الصّناعية ممّ خفض من

شرائها للبضائع والمواد الأوّلية القادمة من العالم الثالث في وقت كان فيه هذا الأخير في أمسّ الحاجة إلى مداخيل متزايدة للتصدي إلى أعباء المديونية والدّيمغرافيا ومواصلة خطط التنمية.

(II) تناقض التقدم مع العدالة الإجتماعية بمفهومها السوفياتي ومع الحريّة الإقتصادية بمفهومها الأمريكي والغربي التي اضطرت للتنكر الفاضح لطبيعتها كي لا تترك الزمام لليابان، فغيرت بذلك قواعد اللّعبة عن طريق الغشّ والتزييف.

(III) فشل كلّ تجارب التنمية المستقلّة والتّابعة التي تعتقد واهمة في قدرتها في التّصرف الإرادي في وسائلها وأهدافها متجاهلة عمق الترابط العالمي الفاعل فيه دون إرادتها أو غير داركة لمختلف تشعبات وتعقيدات التّحكم فيه وقد غيرت هذه المعطيات معنى الحرية والوطنية والأمن.

فبهيمنة أمريكا وأروبا على السّاحة الدّولية بإسم الحريّة وحقوق الإنسان والدّيمقراطية وهي شعارات كانت ترفع في وجه البلدان الإشتراكية وعمّمت الآن إلى بلدان العالم الثالث، وباسم الردع النووي والقوة وهي أشياء يلوح بها لليابان ويتم في نفس الوقت التخطيط لتكريس نجاعتها نهائيا في أرض الواقع باحتكارها بصرامة وحزم.

فالمندرج في النظام الجديد يصبح مطالبا به :

(1) التخلّي عن ملكية أسلحة الدمار الشّامل وعن الإرهاب.

(2) أن يعلن إيمانه بحقوق الإنسان والديمقراطية واقتصاد السوق.

(3) ألاّ يتجاوز حدّاً معينا في التقدم التكنولوجي يصبح به منافسا لمؤسسي النظام، وإلاّ يُردع بحَدِ القوة.

وبعد خروج روسيا من المنافسة المحورية تسعى أمريكا الآن جاهدة لتجريدها من الأسلحة النووية عن طريق الشراء والإغراء والتّحجيم المتبادل زعما. ويبدو أنها مطمئنة لما يجري في هذا المجال.

ولذلك رفعت علنا شعار أنّ الخطر الإستراتيجي اليوم يأتي من الجنوب وبلدان العالم الثالث.

ويأخذ الخطر القادم من الجنوب في نظرهم عدّة أشكال:

(1) شكل السّلاح النّووي.

(2) شكل التّضخم الدّيمغرافي.

(3) شكل الإرهاب.

(4) شكل ما يسمى بالتعصّب الدّيني.

ونظرا لأنّ كل هذه الأشكال من التهديد والخطر المزعوم متواجدة في العالم العربي والإسلامي.

ونظرا لتواجد هذا العالم في منطقة بالغة الحساسية من الناحية الإقتصادية حيث تشتمل على 60 إلى 80٪ من رصيد الطاقة الضرورية لاقتصاد الغرب والتي ترجو أمريكا أن توضفها بعد أن هيأت خطة جهنمية لإعادة افتكاكها بطريقة ملتوية، في صراعها مع اليابان أصبح هذا العالم الخطر الأوّل. وهو موضوع تحت الرّقابة الشّديدة لتجريده من إمكانية التّسلح النّووي، ومن مختلف أشكال المقاومة الشّعبية المسلّحة التي سميت إرهابا ثم من "التّعصب الدّيني" في حدّ زعمهم والتّضخم الدّيمغرافي.

المنطقة العربية الإسلامية واختلاف المصير

إن رفع شعار "الخطر قادم من الجنوب" من طرف الغرب يعني اختلاف المصير الإنساني بين الجنوب والشّمال وعدم وحدته كما يعني اعتبار الجنوب وحدة وخاصة العالم العربي الذي يدخل في الحسابات الإستراتيجية الغربية وكأنهّ أمّة واحدة مع أنها تعرف كيف تقسمه عندما تريد ذلك. لكنّها لا تطمئن تماما لهذا التقسيم .فهذه المجموعة التي تشتمل 230 مليون نسمة وتمتلك أكثر من نصف بترول العالم، وتبلغ استثماراتها خارج أوطانها ما يعادل 400 مليار دولار محكوم عليها بالضعف والتلاشي كشكل ضروري لإدماجها

على الشكل المرغوب فيه في التفصيلة الجديدة للعالم.

ولكي يتوضح الشكل النّموذجي للتأسيس الإستراتيجي للعالم العربي داخل التفصيلة الجديدة للعالم. لنأخذ نموذج الجزائر والعراق وليبيا.

الجزائر بين ليبيا والعراق

لقد اتبعت الجزائر نموذجا إنمائيا يقوم على التقدّم الإشتراكي أي المؤمن بالعدالة الإجتماعية واختصار مراحل البناء.

وقد أسّست مصانع ثقيلة عن طريق الموارد البترولية لتحويل المواد الخام محليّا والوصول إلى الإستقلال الإقتصادي كشرط من شروط النّمو والرّفاهية.

وفي نهاية سنة 1978 عندما تغيّرت القيادة التي وضعت هذا النّموذج موضع التطبيق وذلك بعد موت رئيس الجمهورية، كانت الجزائر قد حصّلت على القواعد الأساسية للصناعات الفولاذية والميكانيكية والتّعدينية والبتروكيمائية عن طريق المنتوج في اليد.

وقد كان الدخل الوطني في نهاية 1978 يساوي 80 مليار دينار أي ما يقارب 20 مليار دولار وقد وصل حجم الإستغمارات طيلة مدّة التّصنيع من 67 إلى 78 ما يعادل 179 مليار دينار. منها 60٪ بالعملة الصّعبة أي ما يعادل 20 مليار دولار في الميدان الصّناعي فقط.

أمّا عدد السّكان فقد كان في نهاية 1978 {17.675000} نسمة يشتغل منهم {2.830000} من بينهم 430.000 عامل في الصّناعة والمحروقات من بينهم {40.000} في هذا القطاع الأخير.

أمّا بقية اليد العاملة فكانت موزّعة حسب أهميتها ضمن القطاعات التالية:

الفلاحة = 861 ألف عامل

الأشغال = 390 ألف عامل

التّجارة = 220 ألف عامل

النـقل = 153 ألف عامل
الخدمات = 208 ألف عامل
الإدارة = 559 ألف عامل

وقـد كـانت اليـد العـاملة في سنة 1967 تصل 1.748000 لعـدد من السكان يساوي 12 مليون نسمة.

إذن لقد وقع في هذه العشرية تشغيل 1000.000 تقريبا في كلّ القطاعات وذلك باستثمار إجمالي يقدّر بحوالي 220 مليار دينار بين 67 ـ 78 منها 130 مليار استثمرت في القطاع الصّناعي.ما ي منها ما يعادل 13 إلى 17 مليار دولار قرضا خارجيا ترك للسلطة الجديدة.

وبعد ما يقارب 13 سنة تركت السلطة الجديدة هذه مايلي:

(1) منتوج وطني صافي يقدّر بـ 735 مليار دينار أي ما يقابل 40.5 مليار دولار بقيمة الصّرف الجديدة. وهو ما يساوي ضعف المنتوج الوطني الصّافي الذي ترك سنة 1978.

(2) بينما ارتفعت اليد العاملة إلى 3.800.000 من حوالي 5 ملايين قادر على العمل تقريبا.

وقد بلغت الإستثمارات ما بين 79 و 85 فقط أكثر من 214 مليار دينار حسب ما جاء في كتاب اقتصاد الجزائر ـ صفحة 266 ـ الطبعة الثانية.

ولكنّ نسبة الإستثمار التي كانت تمثل 15.5٪ من المنتوج الصّافي أصبحت تمثّل سنة -- 1991 7.1٪ فقط ‹ أنظر مجاهد 4 مارس 1992). وقد وصلت نسبة التراكم إلى 32.3٪ سنة 1985. وهي تقدّر بـ 28٪ لسنة 1991.

ويقدّر بلقاسم ناحي في كتابه "الجزائر إلى أين" مداخيل الجزائر من المحروقات بين سنة 1980 ـ 1988 بمئة وثلاثة ملايير دولار (103).

صرفت منها:

45 مليار دولار لخدمة الدّيون الخارجية و 33 مليار دولار لخدمة الجهاز الإنتاجي و 24 مليار دولار للمواد الإستهلاكية. أنظر ـ صفحة ـ (401) من الكتاب المذكور.

فالفرق إذن ليست جوهرية بينما كان سنة 1978 وما قبل وما تم بعدها.

فهي تتمثل فقط في كيفية تسيير ثروة المحروقات وكيفية مواصلة استعمالها لتنمية البلاد.

فبينما يرى بلعيد عبد السّلام بأنّ سياسة بيع الغاز بالجملة حسب مخطط ـ Velhyd ـ عن طريق تمييعه واكتساب الأسواق الغربية بأثمان مغرية ترفع بعد ذلك تدريجيا كان بإمكانه أن يضاعف من دخل العملة الصعبة بمعدّل 5 مليار دولار في السّنة أي بما يقارب 50 مليار دولار من سنة 80 إلى 91 ممّا كان بإمكانه أن يسمح للجزائر بالتصدي للمديونية ومواصلة التنمية الصناعية على شكل واسع بإقامة:

(1) مصانع الشاحنات بتيارت وعين وسّارة وسطيف وكذلك محركات الديزل.

(2) مصنع السّيارات الخاصة بوهران.

(3) مصنع الفولاذ بالغرب الجزائري.

وكلّها مشاريع كانت تناقش قبل وصول القيادة الجديدة وغيرها من المشاريع مثل مركب المطاط بالبويرة ومصنع للفولاذ الخاص بعين مليلة إلى آخره.

(أنظر كتاب الغاز الجزائري ستزيد 305 ـ 306)ص.

بينما كان يرى مختصّون آخرون بأنّ المواصلة في هذا الخطّ كانت نستريد من مديونية الجزائر بشكل فادح وأنّ تفرغها من المصدر الذي تقوم عليه إمكانية تسديد المديونية أي المحروقات قبل نهاية هذا القرن كما جاء في مخطط "فلهيد"، وتبقى المصانع المستوردة عاجزة عن سدّ حاجيات المواطنين كما هو اليوم، فضلا على المنافسة الخارجية التي كانت ستصبح في هذه الحالة المصدر الوحيد الممكن لتسديد الدّيون الخارجية.

وعرفت الجزائر الأزمة المعروفة والمستمرة إلى الآن منذ سنة 1986 رغم أنّه لم تأخذ الطابع الشعبي إلاّ منذ 1988 مع حوادث أكتوبر.

فهل هي ناتجة عن سوء اختيار بين الحلين، أم أنّ أسبابها تتجاوز الطرحين السّابقين كما نعتقد؟.

مرحلة طوبوية نهم الأزمة

لقد انخفضت واردات الضرائب البترولية في الجزائر فجأة من 46.7 مليار دينار جزائري سنة 1985 إلى 21.4 مليار دينار سنة 1986.

وذلك تحت التأثير المشترك والمتزامن لسعر البترول ولقيمة "الدولار" حيث نزل سعر البترول من 26.50 دولار سنة 1985 إلى 13.50 دولار.

هذا بالدولار الإسمي أمّا بالدّولار الحقيقي (قيمة سنة 1973) فقد نزل سعر البترول في هذه السنة إلى 5.58 دولارا للبرميل أي أقل من سعر 1974 الذي كان يساوي 9.19 دولار.

[أنظر التقرير الإقتصادي العربي الموحد لسنة 1988].

ورغم أنّ اجتماعات - L'OPEP - حاولت أن تبقى على سعر مرجعي يقدر بـ 18 دولار وذلك بالتخفيض من الحصص، تعمد الكويت خاصة ومعه الإمارات إلى التجاوز المستمر لهذه الحصص محدثين الإنهيار المستمر لسعر البترول الذي أصبح يتراوح بين 11و 13 دولارا. وتعمدت الكويت سنة 1990 إلى تجاوز حصتها المقررة 1.5 مليون برميل يوميا إلى 2.1 مليون يوميا.

وكان العراق الذي كانت له مشاريع تنموية واستراتيجية ضخمة والخارج من حرب مدمّرة يتضرّر بمعدّل مليار دولار سنوي لكل دولار واحد يخصم من ثمن برميل البترول. ولم تكن الإتصالات الثنوية بين العراق والكويت بكافية لإقناع قادة هذا البلد الأخير، بالإقلاع إلى فكرتهم، حيث كانوا يسيرون في مخطط رسمته أمريكا يرمي إلى إعادة انبعاثها الإقتصادي

بالتخفيض المستمر لسعر البترول المتزامن مع انخفاض الدّولار كما تهدف أغراض استراتيجية تتطلب تصفية القوة العراقية لصالحها ولصالح اسرائيل والغرب.

ولم يصل اجتماع وزراء خارجية الدّول العربية بتونس، ولاقمّة بغداد التي انعقدت بـ 28 ماي 1990 بحضور الصباح ولالقاء جدّة الذي تم بعد ذلك إلى أي نتيجة تذكر، لا بالنسبة لسعر البترول ولا بالنسبة للتعويض الذي حدّده العراق بـ 10 ملايير دولار ولو في شكل قرض. [أنظر كتاب الملف السّري لعرب الخليج].

وتمت حرب أكل فيها مئات الآلاف من العرب، ودفع العرب من أجلها ما يقارب 100 مليار من الدّولارات ونزع فيها سلاح العرب وهم راضون.

لكي يبقى البترول منخفضا لا يعود إلى الإرتفاع إلاّ عندما يكون ذلك في صالح أمريكا... ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال اعتبار هذا الإنخفاض كنتيجة اقتصادية.

واستمرت بذلك الأزمة في الجزائر.

وقد بدأت الجزائر في إطار مبدإ توحيد دول المغرب العربي من ناحية وتفاديا للنتائج الخطيرة للأزمة الإقتصادية تستعد لتحقيق الوحدة مع ليبيا، قبل اندلاع حرب الخليج فانفجرت "فجأة" حوادث أكتوبر 1988، وانهت قضية الوحدة لتعوّض بالديمقراطية وقد يكون الأمر أكثر من صدفة؟!.

ويتبيّن بأنّ هذه الأحداث مترابطة ترابطا عضويا ذا دلالة قويّة عندما تقرأ في إطار علاقات العالم "الجديد"... المعتمد على التداخل الإقتصادي المعموري، وعلى منطق الأمن الجديد الضروري للإبقاء على المراكز القيادية لأمريكا والغرب.

فالإقتصاد الغربي أو الأروبي لم يعد قادرا على الإنبعاث إلاّ بانبعاث الإقتصاد الأمريكي ولا يمكن لاقتصاد بلدان العالم الثالث بدوره أن "ينبعث" إلاّ بانبعاث الإثنين ولا يمكن لأمريكا أن تنبعث اقتصاديا إلاّ بانكماش اليابان في هذه المرحلة ويساعد تخفيض سعر البترول ونزول قيمة الدولار على ذلك في هذه المرحلة ومعنى ذلك بلغة أخرى أن العالم

الثالث خاصة والغرب بدرجة ثانية يدفعان ثمن ركود الإقتصاد الأمريكي ولابدّ أن يقدم العالم الثالث وخاصة البلدان البترولية ذات الكثافة السّكانية تضحيات خاصة ولا إرادية في سبيل إعادة إنعاش الإقتصاد الأمريكي، بينما يطلب من اليابان تنازلات إرادية تفاوضية ولو كانت المفاوضة تتم تحت العصا الغليظة، والفهم الجديد للأمن القاضي بتجريد العالم الثالث من السّلاح الشّعبي والمتفوق، وخاصة في المنطقة العربية والإسلامية وكذلك من القدرة على الوحدة وذلك كشرط أساسي لاعادة إنتاج هذه العلاقات الجديد باستمرار.

وكل فهم لما يدور في الجزائر والمنطقة العربية ومختلف بلدان العالم الثالث يرجع مشاكله لسوء التسيير فقط، أو لأسلوب نظام الحكم أو للإتجاه الأيديولوجي هوّ فهم طوبوي يرتبط بخطاب وعالم قديم لم تعد له فعالية ولا مستقبل، إلا مساعدة تنظيم النّظام الجديد من حيث لا يدري بتقسيم النخب وتوجيه الأصابع نحو الدّاخل أساسا بينما الأمور قد انعكست وأصبح "الداخل" موجودا في "الخارج" ولذلك يصبح هذا الخطاب ماروشيا وبدون جدوى.

البديل

إنّ الوضع الجديد يتطلب تكيّفا جديدا ويطرح الوضع الجديد ثلاث نماذج من التكيّف.

(1) التكيّف الأروبي وهو تكيّف الوحدة والإندماج مع أمريكا.

(2) التكيّف الياباني وهو تكيّف التّفاوض المستمر تحت تهديد العصا الغليظة.

(3) تكيّف العالم الثالث وهو تكيّف ـ FMI ـ أو التكيّف الريعي. ويفترض تكيّف صندوق النقد الدّولي القدرة على المنافسة الدّولية إمّا بالتحكم في التكنولوجيا...

أو القبول لسعر المواد الأولية كما يحدّدها السّوق وهي كلّها تكيّفات انفتاحية...

أمّا التكيّف الإنغلاقي الذي يفترض التفاعل مع الذّات مهما كان نوع الأدوات، فهو تعامل يؤدي إلى تبعية أشدّ من التكيفات السّابقة.

فالذي يصنع محراثه ويكتفي باستعماله للحصول على غذائه هو من الناحية النظرية أقل

تبعية من الذي يستورد الجرار، ولكن الزمن الحضاري بين الإثنين يختلف اختلافا كبيرا. وقد أصبح كل انغلاق في عالم اليوم يؤدي إلى تخلف كما وقع مع الإتحاد السوفياتي... دون أن يعني الإنفتاح عكس ذلك أتوماتكيا.

فالتكيف المثالي بالنسبة للمتكيّف ذي الشخصية المستقلة هو أن يكون قادرا على التنافس التكنولوجي دون تجاوز الحدود التي يرسمها له قطب النظام الجديد إنطلاقا من مصالحه وإعادة إنتاج موقعه، وهو إلى حدّ ما يجري اليوم مع اليابان.

أما التكيّف السّلبي فيتمثل في تقبل تصدير الأزمة دون القدرة على حلّها أو معرفة مسبّباتها أما الحلّ المثالي بالنسبة للمكيّف في إطار هذا الوضع فيتمثل في الحصول على المستهلك المثالي صاحب الثروة الطائلة والذي لا ينتج شيئا ويرغب في التسلّح الكلاسيكي فقط.

أمّا التكيّف العادل فلا بدّ أن ينطلق من مبدإ ضرورة فرض مبدإ الحق المتساوي في الأمن كحق أساسي من حقوق الإنسان والشعوب فحق التساوي في الأمن هو الحق الذي يمكنه أن يساعد المجتمع المدني العالمي على فرض نظام جديد يقوم على الدّمج الإعتمادي، عوض الدّمج السّحقي القائم في نهاية المطاف على الذّرة وأسلحة الدّمار الشّامل، مغيبا لذلك كله تحت غطاء حقوق الإنسان والديمقراطية فهذا الترتيب الجديد للعالم الذي يقوم على:

تناقض التقدم والعدالة الإجتماعية. و تناقض التقدّم مع الحرّية.

ويتحكّم في إنتاج الفوارق المستمرة عن طريق احتكار العلم وتوجيهه أساسا لخدمة هذا الغرض ولتطوير واحتكار قوة الدّمار الشّامل والإرهاب والتجسّس.

هو نظام معاد للعقل في نهاية المطاف.

والتصدّي له يتطلّب فهما جديدا لحرية الأوطان والأفراد.

فالحرية تعني القدرة على امتلاك آليات تقرير مصير الأفراد والأوطان أو المساهمة في

التّحكم فيها بالعدل والإنصاف.

وهذه الآليات والدّواليب لم تعد توجد اليوم داخل الأوطان بقدر ماهي موجودة في:

- المنظومة النقديّة العالميّة.
- في الأسواق العالميّة.
- في مجلس الأمن والأمم المتّحدة.
- في تلوّث الأرض الذي يهدّد الجميع بالفناء.
- في حقّ الإستثمار والتّنقل لسكّان الجنوب عبر كل المعمورة.
- في احتكار الأسلحة والعلم والتكنولوجيا.

والمعمورية أو الكوكبيّة أو العلمنة هي في جوهرها الوعي والتعامل الإيجابي والملموس مع هذه المعطيات الجديدة تعاملا لا تضطر فيه الشعوب أن تصبح "ڤودزول" لكي تمسك بزمام مصيرها.

إنّ هذه المؤسسات يقرّر فيها الآن مصير العرب والمسلمين إعدادا لتقرير مصير كل شعوب الجنوب خارج إرادتها، وكل شعوب العالم من طرف الدّولة الذّريّة الأثينيّة وما قرار مجلس الأمن الذي اتخذ تحت رقم 688 ضد العراق وقرار 731 المتخذ ضدّ ليبيا

إلاّ ميكانسمات تدريجية تسير بالعرب والمسلمين ثم بكل بلدان العالم الثالث إلى وضع من الحماية الجديدة والسّيادة المحدودة. وليس لنا حل بديل للسّيادة المحدودة التي نحن بصدد السّقوط فيها إلاّ السّيادة المدودة التي تجاوز الوطن والقطر إلى القوميّات الواسعة والتفكير والفعل الإستراتيجي ضمن منظور إبراز التّناقض بين المجتمع المدني الدّولي والمجتمع الدّولي الرّسميّ والعمل في إطار إعادة المبادرة للأوّل على حساب الثاني.

II

حول الحداثة

و

الإسلام

هل الرسول لائكـــي؟

جاك بيرك
مفكّر فرنسي

منذ قرن تقريبا ، مات فارس جندي من موكب مرافق لعَالِم جغرافي فرنسي على بغتة، في الصّحراء وفي اللّحظة دُفن تحت كومة من الرمال. ووضعت أمام رأسه وقدميه شَواهد حجرية، بينما كان أحد رفقائه يتلو، بخفوت آيات قرآنية، وسط تلك العزلة اللانهائية. وكان العَالِمُ الجغرافي يتأمل المشهد متأثرا ، ملاحظا ومستشعرا الحضور الشامل، لله وعنايته، رغم انعدام شبه كلّي للطقوس.

وفي المغرب، حتى الآن، عندما يدخل المرء إلى دار أو يتناول طعاما يذكر إسم اللّه، ومن ساحل المحيط الأطلسي حتى سواحل أندونيسيا ، يحي المؤذن خيوط الفجر وبداية العتمات، ومئات الآلاف من الحجيج يتجهون من كل فج عميق نحو "أم القرى "مكة" كما يقول القرآن الكريم" وبالفعل فهذا الكتاب ما يزال يشكّل بعمق، ونحن على أعتاب القرن الواحد والعشرين الميلادي، القاسم المشترك للايمان والأخلاق والثقافة المتعلقة بقسم هام

من الانسانية.

ومن المحتمل أن يَعتبر الكثيرون عنوان هذا المقال مفارقة، بل تحدّيا، بيد أن هذه النظرة خاطئة، ذلك أن قراءة ذاك الكتاب المقدّس مختلفة عن تلك القراءات التي يستنتجها الاصوليون، فاذا استمعنا اليهم، فإنّ الضرورة تقتضي ليس استلهام الكثير من التشريعات والعادات من القرآن بل واستنباطها منه.

وتثير هذه الادِّعاءات في غالبية البلدان الاسلامية، مثل مصر كثيرا من الخلافات، ولكن لن أدخل في هذه النقاشات المدرسية والمذهبية. وما يبدو لي حاسما هو قضية إمتحان النصوص التي يلتزم بها دعاة توسيع الشّريعة أو القانون الثيولوجي لكي تشمل مشاكل الأزمنة الحديثة.

فكلمة "الشرع" لا ترد في القرآن إلاّ مرّة واحدة، بدلالة إستهلالية تفيد المدخل "أكثر ممّا تعني" "القانون" كما فهم ذلك بصواب المرحوم عَلِي شَرِيعَاتِي. المفكّر الايراني الشّاب الذي يكون قد مات مسموما!.

إنّ الأمر وليد بحث أكثر ممّا هو معطى! وفي مجال الفرائض يستعمل القرآن مفردات وكلمات مثل "حث" و "منفعة" و "عبرة" و "التقوى".

إنّ عدد التعاليم السريعة القليلة كثيرا تتمركز حول الأحوال الشخصية. كل عقوبة منصوص عليها مصحوبة باستثناءات وشروط، ورحمة، وتنمحي أمام التوبة - وفي كل الحالات فإنّ البعد الملحوظ بين مدونة العقوبات في القرآن والانجيل على السواء يظهر مدهشا وبارزا.

وعندما يدعو الامام الخميني من أجل سلطة الفقيه، أي سلطة المفسّر الممتهن للكتابة فإنه يتعامى عن الأمر الذي تلقاه الرّسول نفسه بواسطة القرآن:

("لست سوى مفكر ولست عليهم بمسيطر")

ووجه للفقهاء أيضا:

"ولكن كونوا ربانيين، بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون " (آل عمران. آية 79) هو ذا واضحا، ما يشبه إدانة جذرية لكل نزعة فقهية أو ايكلروسية. ونعرف أيضا أنّ الاسلام أو على الأقل الإسلام السنّي وهو إسلام الأغلبية، لا يعرف أية رهبانية. وربّما هذا هو الأمر الذي حمل لويس ماسينيون على تعريف الاسلام كـ"تيوقراطية لائكية" أو علمانية؟.

ومن الممكن إفاضة الحديث عن هذا الحكم الدّيني فقد كان محمدُ، وهو يحكم كرئيس للدولة الوليدة في المدينة المنورة، ينطلق من مبادرته كانسان، رغم أنه كان ملهما ومتلقيا للوحي، ولم يكن الخلفاء سوى "خلفائه" وليسوا "ظلالا اللّه على الارض" كما يقول المداهنون أو كما تُضخم نظرتُنا العجائبية صورتهم!.

لم يدّع أيُّ مجتمع مسلم، باستثناء الفرق والطوائف المتطرفة، أنه محكوم بواسطة المفسرين لكلام اللّه، حتى لا أقول بواسطة اللّه نفسه!.

وكان هذا الأمر وافيا حين استشارت السّلطة هؤلاء المفسرين.

ولكن ما "اللائكية" التي زاوجها لُويسْ مَاسِينِيُون مع "الثِّيُوقراطية"؟.

صحيح أنّ الطابع الدّيني الذي حافظت عليه بعض المجتمعات المسلمة حتى اليوم، حقيقة متناقض مع غِياب الكهنوتية، ولكنّه لم يستطع تحريرها، ذلك أن اللائكية لاتتحقق عند اقصاء رجال الكِهنوت والدّين من مجال الحكم، وسدة الدولة فقط، ولا تتطلب معارضة الايمان، كما أكدّت ذلك نَزعتُنا الوضعية، ولكنّها تتجسّد وتطبق بممارسة عامة لحريّة الوّعي عموما، وبتفريق الدنيوي والزمني عن الرّوحي والمطلق خصوصا.

واذا كانت أغلب المجتمعات المسلمة قد اندرجت في هذا الاتجاه، فإنّ الاعتقاد والإيمان لم يسايرا المنحى، ناهيك عن المذهب الدّيني. فهناك كثير من المقاومة لم يمكن أن يُعَدّ جوهر الاسلام، أي صلاحيته الجامعة والكليّة للزمني والرُوحي. وقد اكتسى شعار "الإسلام دين ودنيا" طابع مبدأ أو رمز مؤسّس للهوية.

إنّ الاسلام كثقافة ودين مرتبطين مع وضعية تاريخية معيّنة يملك، حقيقة، سمةً، وصفها المفكّر والشّاعر الباكستاني مُحمّد إقبَال بـ "الشمولية" و" الحَيْنِية" وإذا كان كثير من أتباعه ومن الأجانب حساسين لهذه السّمة المزدوجة المتعارضة عن حقّ مع الوساطة الكهنوتية البئيسة من جهة، ومع التقسيمات المحزنة للعالم المعاصر من جهة ثانية، فإنّ هذه المسألة لا يشكّ فيها أحد. إنّ القول باقتران وتلاحم مقولات الحياة يعدّ مسألة إعتيادية، أمّا الخلط بينهما فهو مسألة أخرى مخالفة.

لا تستطيع المجتمعات المسلمة حاليا التهرّب من التفريقات الوظيفية التّي تفرضها الحياة الجماعية الحديثة، ولا يمكن للفكر الاسلامي التملّص من تمفصلات التّحليل، أو للعمل داخلها الابتعاد عن تقسيم العمل. ويؤكّد القرآن على القيّم التصنيفية المرتبطة بالجذر اللّغوي "ف.ص.ل" أي فصل (هناك أكثر من أربعين لفظة مترادفة) كما أن الوّعي نفسه يترادف مع مفردة "الفُرقَان" أي "المعيار" و "التعيين". أمّا ما تعنيه جملة "دين ودنيا" التي يوردّها الجميع ضدّ الطابع الدنيوي أو الدُّنيوية، فإنها تدرج وَاوَ العَطْف بين الدّين والدّنيا، أي أنها تنجز محاورةً، وليس خلطا أومزجا بينهما.

صحيح أن التديّن الغامض المنتشر في عديد من المجتمعات المسلمة يقلق الزائر بالقياس إلى وضعية مجتمعه الأصلي.. لكن ألاّ يكون هذا سمة الفترة التّي نحياها ؟.

بطريقة جدية، ها نحن نتّجه إلى المشكلة الحقيقية. إنّ اللاأكية لا تتأسّس بتعويض اللأدرية لعملية رفض الدين في مجال الاحكام والمعايير. وهذا النّقاش يمسّ مظهرا من مظاهر فلسفة القانون والحق، لم يفكّر فيه الفرنسيون إلا لماما. لنعترف انه بين المتطلب العقلي لكَانْطْ، وإرادية قانون الأحوال الشخصية الفرنسي لم تستطع الأخلاقيات السُسْيولوجية الافلات والبروز، كما أن تاريخَانية مَارْكْس أصبحت نَسيحة، إن لم نقل عتيقة شبيهة بحدس بَرْغْسُونْ. وبالعكس من هذا يبدو وان البحث في هذه المسألة يتطور في السنوات الأخيرة عند الباحثين الانكلوسَاكسونيين.

لسنا متأكدين أن الاختيارات حول أصل الواجبات تؤدّي إمّا إلى استقلالية الاجتماعي أو إلى جذور أكثر إيهاما. فما يمكن ملاحظته عن تجربة، هو أنه من الممكن فرض مبدأ دُنيوي وزمني وأرضي بطريقة مُعْتقدية دوغماتية، حتى لا أقول بطريقة كَهنُوتية على جماعة أو مجتمع ما. فهل يعني هذا أنّ التفريق بين ما هو لائكي وماهو غير ذلك يكمن في أصل المعتقد أو في تطبيقه واجراءات ممارسته.

وإذا كان الحال على ذلك الوضع، فلماذا لايندرج مبدأ ديني في مجال اللائكية على شرط أن يوضع دائما على مِحَكِ النظر النقدي، ويتعرض لتحكيمات العقل؟ وحتى نبقى في موضوع الاسلام، لن يعني هذا سوى الدور الذي أعطاه القرآن للعقل في عدّة مناسبات.

وسواء أعجب هذا أم لم يعجب التقليديين فان الإنسان، أي إنسان هو الذي عُيِّنَ خليفةً للّه فوق الأرض (القرآن 2، آية 30) وليس سلطةً من السلط، سواء كانت سياسية أو فقهية أو مذهبية.

ولنحيل من يشكّ في هذه القضية إلى المقارنة الاحصائية بين المترادفات العشر بالكاد التي تفيد التقديس والمقدّس وبين المترادفات والصياغات التي لا تحصى التي تعني النظر، التفكير والتأمل والتعقّل...

الحداثة المحتومة

محمد حربي

مؤرخ ومفكر جزائري

إنّ الحداثة ملازمة لنزع قداسة المجتمعات، ومتصلة بالديموقراطية المؤسسة على الفرد والذات. الحداثة ذات أصل دنيوي دعمّها وقواها تقدّم اللّيبرالية البورجوازية في الغرب. فقد وصلت الحداثة إلى الهيمنة على العالم المسيحي والانتصار على كيسة مضادة لكل جانب حديث غريب مخالف لتراثها الثقافي والذهني.

وقد تكرّس الايمان بحقوق الانسان بوصفة انسانا وكائنا خالقا للتاريخ عبر سلسلة من النزاعات والنضالات مثلما كان الحال بالنسبة للمسيحيين، يواجه المسلمون اليوم قضية الدنيوية Secu-larisation والعلمانية Laïcité ولكن في نظام عالمي تهيمن عليه الأمم الصناعية. فمنذ قرنين هناك تراوح بين ذهاب واياب لقبول أو رفض الافكار الجديدة يطبع تاريخ المسلمين. إنّ إسلام العثمانيين الذي امتاز بطموح إلى القوة، حاول التقليل من تبنّي الأفكار الجديدة، واقتصر على الجوانب التّقنية والعسكرية. ولكنه فشل في ذلك.

وفي نهاية القرن التاسع عشر، بحث الاصلاحيون على الملاءمة بين الايمان والعقل واعترفوا أن قوة وتفوق الغرب يعود إلى مؤسسات نظامه السّياسي. ولكن دعوتهم إلى العودة إلي الأصول رهن عملية صياغة فكر مفتوح، وترك في الظل العلاقة بين الوطنية والأمّة الإسلامية الكونية، واهمل الديموقراطية والإندماج بين الانساق الحديثة والتقليدية المتربية.

ومن بين ورثة الاصلاحيين، دعا الليبراليون الدستوريون إلى تبَنٍ واسع للفكر الغربي، بهدف

اعادة تقييم أساسي للتراث الإسلامي، وبمساعدة مناهج علوم الغرب. ولكن ممثلي هذا الإتجاه لم يكونوا أبدا متغربين، فنقدهم كان منصبا على المؤسّسات والأفكار السّياسية - الدّينية بدون أن يعيدُوا النظر في القاعدة الإقتصادية للانساق الموجودة.

وسيفتح فشل الليبراليين في الخمسينات الباب للشعبويين الذين لا يرون أنّ الوطنية ترتكز على حرية الفرد قبالة الدولة، بل على التضحية بالحرّيات الفردية لصالح دولة قوية، وعلى العودة إلى الثقافة الأصلية التي يجب أن تنتج المناعة والقوة اللازمتين الضروريتين لمقاومة الغرب "بيد أنه، ومع دخول الرأسمالية إلى المجتمعات الإسلامية بدأ الفرد في التّحرر من الضغوط والمتطلبات العائلية والدّينية وتكوين فضاءات مستقلّة ومختلفة، حاول الشعبويون آنذاك إعادته إلى جماعة عضوية. إنّ هاجس المجد الغابر، تجاوز البحث عن الحرّية، من هنا ظهرت نزعة مثلنة (اي ارجاع الماضي مثاليا) عصابية للماضي.

وقد استاثرت أقلية ضيّقة بمكاسب وفوائد التّقدّم، سواء كان هذا وقت اللّيبراليين الدستوريين أو الشعبويين، الذين لم يكفوا أبدا عن إستغلال الدّين، والتّلاعب بنظرية التّبعية للغرب، ليحقّقوا مآربهم، ممّا أدّى إلى رفض قبول الأفكار التّحريرية للحداثة.

وقد وجدت الثقافة الإسلامية التي تتجاهل المواطن، لصالح المؤمن، في فشل هذا وذاك نوعا من تجدّد الحيوية. وأغلق رواد الإصلاح الدّيني والأخلاقي والفكري في القرن التّاسع عشر الميلادي، الأفغاني ومحمد عبده، أكثر من سيد أحمد خان، الباب في وجه بروز وظهور ثقافة سياسية صراعية وشكّية، عن طريق رفضهم لـ تَاريخَانِية الإسلام، وتنصيب أنفسهم مبشرين بالمبادرات المضادة للفردانية، والخاضعة للدولة.

هكذا تقدّم المجتمعات الإسلامية مثالا على تطوّر موجه دائما وفق الحركة الجماعية وإحياء الدولة، ومتجه صوب التّضامن ضدّ الخارج بدل الاثراء الدّاخلي.

وتسود نظرية عضوية للعالم ممارسات تربية وتكوين الشخصية. إنّ التّمرد يستدعي الرّجوع إلى الجماعة الأخلاقية، أكثر ممّا يتطلب العودة إلى المجتمع المدني، فبدون تغيير العلاقة بين الفرد، الدّولة والمجتمع، ستبقى القضية الأساسية لتأسيس المجتمع والمواطنة مؤجلة ومطروحة، تؤدي كل مرّة إلى حداثة غير منجزة، وتحكم على المسلمين بالتّمزق والفصام البنيوي.

الدولة الإسلامية والمخيلة المشوشة

حوار مع محمد اركون

مفكر جزائري

س: ما الذي تغيّر في الجزائر داخل الخطاب الإسلاموي، بعد أحداث أكتوبر 88؟

م. **اركون:** إنّ الشيء الذي تغيّر جوهريا، منذ أكتوبر 88 هو المرور الواضح إلى المطالبة السّياسية بالسلطة. قبل 88 كان الحزب الواحد يراقب مجموع التعبيرات السّياسية في الجزائر، ولم تكن هناك أيّ إمكانية للتمرد على السّلطة بمعارضتها علانية.

وقد حرّر أكتوبر 88 التّعبير السّياسي، وأصبح الخطاب الإسلامي الذي كان يصدر من داخل المساجد منذ الإستقلال، وداخل ملتقيات الفكر الإسلامي، تحت المراقبة اليقظة لوزارة الشؤون الدّينية، أصبح هذا الخطاب فجأة خطابا بارزا، وظاهرا، في رابعة النهار بوصفه خطابا متمردا سياسيا، تحت غطاء ما يسميه الجميع عموما وبدون تمحيص نقدي "الاسلام".

وقد أصبح إستعمال المزدوجين ضروريا عندما تكتب كلمات "الاسلام"، "الاسلامي" و"المسلم" من طرف محللي الخطابات الإجتماعية التي تنتج في أغلب البلدان الإسلامية منذ سنوات 1970.

يجب أن نلاحظ هنا أن الظاهرة التي نحلّلها هنا، وتتعلق بالجزائر ليست إستثنائية، بل إنّها ظاهرة موجودة في العالم العربي وفي المجتمعات المسلمة الأسيوية والإفريقية، وداخل الجماعات المسلمة المهاجرة في أوربا وأمريكا. ويجب التذكير أنه غداة موت عبد الناصر في مصر، أصبح البديل الأيديولوجي لتعبئة الجماهير هو الإسلام. فحتى وقت السادات بدأ البديل الإسلامي يبرز في الميدان السّياسي ناهيك إنّ التّطور الدّيموغرافي غيّر وحوّل كليةً الأُطر الإجتماعية الحاملة للمتطلبات الإجتماعية والسّياسية الجديدة.

في كل الأحوال والحالات، نلاحظ أساسا أنّ الأجيال المزدادة في سنوات السّتين والسّبعين، والتي شبّت وكبرت في سياق الإتصال الأيديولوجي مع الخطابات الوطنية هي التي ستبرز فجأة وتقدّم مطالب المشاركة في النّقاشات الكبرى للمجتمع التي رفضت فتحها الدّول / الأحزاب.

بناء على هذا، تمثل الجزائر منذ أكتوبر 88، خصوصية هامة وواعدة: إضطرت الدولة / الحزب لتحرير الخطاب السّياسي، هكذا إندفعت شبيبة حرمت من حرية التّعبير، بطريقة طبيعية إلي طريق فتحتها الايديولوجية الإسلاموية التي نمت وتطوّرت داخل العديد من المساجد، وحتى داخل المدرسة العمومية، منذ الاستقلال. وألِفتُ الأنظار إلى مساهمة المنظومة التربوية التي وضعتها السّلطات حيز التطبيق منذ الإستقلال، في تعويض ايديولوجية وطنية النزوع، بايديولوجية إسلامية النزعة، مخالفة للطابع اللائكي والوطني الذي عرفته الجزائر وقت الثورة التحريرية أو بعد الاستقلال. كما أن المثقفين النقديين أصبحوا قلّة، نظرا لكونهم إندمجوا في الايديولوجيا الرسمية، أو داخل التيارات الدّينية، هذه الأخيرة التي إعتبرت، بدءا كطريق ممكن لإعادة تأسيس الشخصية الوطنية. لذا نرى

اليوم غيابا بارزا للمثقفين النقديين، بينما يعرف النقاش السّياسي إزدحاما كبيرا، لا سيّما بعد سنتين من تجربة الدّقرطة. إنّ الفراغ الثقافي الذي خلق في الجزائر، يعتبر مُعَوِقًا خطيرا، ليس فقط للحياة الثقافية، وإنّما لنضوج الأفكار السّياسية التي تتجابه عندنا بدون عمق وأسس تاريخية سسيولوجية وانثروبولوجية ضرورية لبناء فكر سياسي حديث في الجزائر والمغرب العربي والعالم العربي.

س: بالفعل، لقد وصلنا إلى لبّ المشكلة الحقيقية. اليوم، لاتتجابه أفكار سياسية فقط، بل مشاريع مجتمعات. نموذج الدولة الإسلامية التي يتكلم عليها البعض، والتي لا يعرف أحد إلى أيّ شيء تحيل، الاسلامويون يعودون إلى الخلافة وقت المدينة. ويبدو هذا رؤيا وصورة، إعتقادا، وحلما أيضا.. أمّا المعارضين لهذا النموذج فيتخوفون من ظهور دكتاتورية دينية، وشمولية ليس لها حدود، أين هي حدود الحقيقة في هذا؟ هل الحقّ مع ابن تيمية والمودودي أم مع الإصلاحيين الحاليين؟.

م. آركون: إنّ هذا السؤال يلخص حقيقة التشوّش الذهني الذي أغرقتنا فيه الايديولوجيات الوطنية التي إستعارت نماذجها من الخارج من جهة، والمطالب الداخلية التي تدعي أنها تعيد تأسيس نموذج إسلامي، يشكّل ملكيتنا الخالصة.

يجب التأكيد مرّة أخرى، هنا على المسؤولية اللامحدودة للذين وضعوا في التطبيق منظومة تربوية مخالفة ومضادة لإنتظارات مجتمعنا، بدون أي إحترام للمكاسب البّارزة التي حققتها الحداثة. وعندما أؤكد على هذه المسؤوليات السالفة، فليس من أجل أن أهاجم نظاما ما، ولكن بهدف المساعدة على تملك الوّعي بهذه الإشكالية، اليوم نظرا لأنّ النقاش بدأ من جديد حول المستقبل المنظور والبعيد لبلادنا. وأضيف أنه كان في الجزائر منذ 1962 مثقفون نقديون ومفكرون نيّرون وإمكانيات ديموقراطية داخل المجتمع. كان هناك كلّ المساعدات الجوهرية لإدراج الجزائر في سياق التّحرر الثقافي، الفكري والإقتصادي، مباشرة بعد التّحرر السّياسي.

حاليا، نجد أنفسنا في ظرفية عالمية سياسية، تصعبّ حلّ مشاكلنا كأمة، وتجعل منها مشاكل عويصة، رغم أنّنا مازلنا كما كنا غداة الإستقلال نملك الإمكانيات البشرية والمادية للدخول في الحداثة، كما هي مطروحة اليوم.

إنّ الاحالة إلى المدينة والخلافة هي بكلّ تأكيد رؤيا حلمية جماعية، نظرا لكون هذا المرجع، مسدودا في وجهنا تاريخيا وحتى لو قمنا بصرفته تاريخيا بطريقة حسنة من النّاحية العلمية؛ فإن الحداثة في الميادين السّياسية والقانونية والفكرية والعلمية ـ بدون التّكلم عن التكنولوجيا ـ قد شلّت كل المرجعيات التي يحيل إليها المسلمون والعرب، سواء تعلّق الأمر بدولة المدينة، أو بالعصر الذهبي لحضارتنا العربية، وبما إصطلح على تسميته بـ التراث. فكلّ هذا المجموع مبني في فضاء ذهني قروسطي، لا يستطيع، البتة، تغذية وتلقيح مشروع سياسي أو نهضة ثقافية أو إكتشافات علمية وتكنولوجية أو تقدّم إقتصادي. يجب القول إذن إن مستقبل الجزائر والعالم العربي والإسلام، بضمنه الأكثر كفاءة من ناحية التفكير في الحداثة، والمساهمون في النقد الفكري لها، وبالتالي في مسارها التّوسعي والكوني على الصعيد العالمي. إنّ الإسلام سيعرف نفس مصير الأديان الأخرى في العالم، أي سيمتحن على محك النّقد المعاصر لوظائف الدّين في المجتمع.

لذا، فإنّ الشّعارات الإيديولوجية التي يعبّر بها المناضلون الإسلامويون اليوم، لن تعمل سوى على تأخير ما سماه القرآن بطريقة ناصعة "الحاقة" وأنا أدعو المسلم اليوم إلى الرجوع لهذه السورة المعجزة، من ضمن سور أخرى تتساءل بإصرار عن الحادثة / والواقعة التي ستظهر بارزة، وتفجّر حقيقة هذا العالم والعالم الآخر. مثلما هو الحال اليوم، فإنّ "الحاقّة" هي هذه الحداثة التي تتحدّى كل المجتمعات بدون إستثناء، وكل الثقافات والحضارات الموروثة من الماضي. هذا هو التّحدّي الذّي يجب أن نرفعه في الجزائر وخارجها، ونملك الإمكانيات للقيام بذلك إذا لم تنغلق النخب التي ستفرزها الإنتخابات القادمة في شرنقة جديدة، وتحشر البلد داخل ايديولوجية متغطرسة متعالية دوغماتية وظلامية...

س: فعلا، ما معنى الحداثة الآن؟.

م. آركون: اليوم، الحداثة هي مجموع القوى الإقتصادية، المالية التكنولوجية والثقافية التي تمثلها جماعة "7" من جهة، وجلّ الثروات البشرية والمادية غير المستثمرة والمنتظرة للنهضة في العالم الثالث. إنّ الحداثة اليوم هي القدرة والكفاءة الفكرية للأذهان من أجل إيجاد الطرق السّياسية والخطابات التعبوية التي تسمح للقوة التّي راكمتها جماعة "السبع" في الغرب بخلق مشاركة ومساهمة الطّاقات البشرية المنتظرة للتقدّم والنهضة في العالم الثالث.

أتكلّم إذن عن حداثة إستشرافية أكثر ممّا أعني تلك الحداثة التّي تتبناها أوربا منذ القرن 18م، لكون تلك الحداثة بَدَتْ وظهرت تاريخيا، كحداثةٍ مُهَيْمَنَةٍ وغير قادرة على ادراج حاجات التّقدّم والتّطور لكلّ البشر، مهما كانت مرجعياتهم الثقافية والدّينية. ولن يستطيع الفّاعلون الإجتماعيون في العالم الثّالث المساهمة في هذه الحداثة الإستشرافية المستقبلية، ما لم يتحرّروا من مختلف الرؤي الحُلْمِية، ومن الأيديولوجيات الكفاحية التّي أفرزها التّاريخ الكولونيالي، وعلاقات السيطرة التّي ما تزالْ سائدة بين "مجموعة 7" الغربية والعالم الثالث. وبديهي أنه يتحتّم على مجموعة "السبعة" الإقلاع عن إستغلال حداثة إستفادت منها هي خصوصا حتى الآن، بدون مشاركة العالم الثالث.

أجرى الحوار: م.بلحي

جان الحداثة

بختي بن عودة

لم يعد ممكنا حصر المفهوم، هكذا بغواية ممكنة تستجمع الخطابات حول الدولة والدّين والأرض واللّغة والاقتصاد، وحتى الفراغ، فالحداثة قد لا تبدأ من هنا، من الباطن والقدرات التأويلية، وربّما من عموم أسئلة لها جذورها في الصحراء (الشعر) أو في المدينة (الرّواية) أو في إبداعية الآخر، مع ما يصاحب هذا الآخر من مسافات لها (العقل والنقد والتقنية، ثمة في هذا المسكن المحلوم به (فهو حجة وجودنا) تتمرأى ذات لها حذافير الكتاب.

وليست الحداثة خروجا عليه (النهي والأمر)، كما أنّها ليست نزولا عند رغبة التمشهد، لا باتفاق بيانات خالدة ومرموقة، وأنّما بعصر المخيالات في اتجاه معقولية آتية، بتحديد موضوع الحفريات قياسا إلى اقتضاءات تاريخية الفكر، الفكر الشعري، الميثولوجيا الجديدة، فدون هامش عدمي لا تعني الحداثة غير هذا المشروع الناضج حول ميتافيزيقيا ما، أي حول هاجس لا يلعب على حدود الحياة فقط بل الموت أيضا، حيث المغامرة والتجريب والشّك وقتل الأب، وربّما ذلك الذي سماه "نِتْشَه" النسيان الفعال.

هي معيوش متميّز، وليست قراءة سماوية وتقشفا أرضيا، ينوجدما بين الاثنين، ربّما الدهشة المرغوب فيها لتدمير سطوة الزّمان، يالها من سلالة تهتف للمزيد، لخلق الإستهلاك في الواقع وفي النّص، إعادة إنتاج لنماذج وموديلات لها خدمة السّرعة، الأعصاب، الغريزة والموضوع الضائع (a) بحسب الدرس "الأكَانِي".

ثقافيا: سأنبه إلى هذه المسائل كغياب الرّواية البوليسية، علم الخيال، الخطاب

الفلسفي، الهرمينوطيقا، وتقنيا السيبرنطيقا، لذلك أقول أن المجتمعات ما قبل الحديثة هي المجتمعات التي تملك مدلولا واحدا لدال واحد، ودون التفصيل في أهمية الاقتراب السيميائي من دورة الأفلاك والأنفاس، يتهيأ جسد متعب للاحتجاج، وهو تعليل آخر على اختفاء الملفوظ.

مهم جداً أنّ تتعدّد النظرة، أن تحايث جغرافيات متعذر التفكير فيها، وهناك في ما لا يمكن امتصاصه كحركة تفكير غير سهلة ومنصتة، يكون للارتزاق برنامجه العلموي والمتقفة، إنّه ليس لغة، كما ليس "تفضية"، بل وبكل راحة بال: حضور.

مايؤرّق التفكير في هذا الاتجاه هو استواء الموازين، تواجدها في ذات الدرجة من النشاط والخمول، هو عدم اختبارها لما هو أقصى في الكائن [L'ETANT]، هو انسحاب الفكر من مفاصل الكيمياء، ولعلّ إعادة نظر جذرية في العلائق المبتكرة للنوع والعلامة والفرق من داخل مسلسل القطائع هي التشكيل الممكن لاحداثيات تتجاوز المطلب البيولوجي، لعلّه اختزال مبرمج وذو استطيقا خاصة حين لا يكون العمق بقلقه هو الدين الجديد.

كيف نسمي الجيش الفلسفي الألماني من "كَانْطْ إلى هُو سَرّلْ" إلى فِينْتَغَنْشْتَيْن إلى نِيتْشَه إلى هَيْدغِرْ إلى هِيغَلْ ووصولا إلى هُورْكَخَيْمَر وفينك وهَبَرْمَاسْ وأدُورنُو وغَادَامير وَمَرْكُيُوزْ وكَاسبَرز؟ كيف؟ فقط لنقول أن الحداثة هي قبل كل شيء هذا الجيش، هذه المحاور المتحركة من التّاريخ إلى العبارة إلى النحو، إلى التواصل، إلى اللّعب وناهيك عما له "الآيات في الآفاق وفي الأنفس"، فليست الغاية خطابا للقتل حول زعم ضال، وإنّما إقامة في انطولوجيا ما لا نعرفه، والإحتكام إلى همة تنفرد بجنينها المستظرف، همة التأسيس لا غير، فدون ذلك معيارية تزف الحنين إلى "جنرال الجيش الميت" أو تعيد رسم الحدود بين المقدس والمدنس، بين المحلي والخارجي، بين الله والمدينة، ثم بين الوعد والوعيد.

خيالات تصوّب الهواء نحو المقابلات المغلوطة، مجرّد حساب لا يسطع له نفق في

روزنامة الأبجدية، كأنّما الأمر يخص حروفا تبحث عمن يقلم أظافرها ما دامت الحداثة إلى هذا الحدّ هي محض اشتهاء على طريقة شراء ليسانس الكوكا أو إدراج الأنثى في الاشهار لمواد ENAVA على طريقة A 2 أو T F 1، أي الانتباه إلى الأسطورة الشاغرة للدال، أو دفع المخيال من جهة الاستيهام إلى تشبيه الصحراء بكاليفورنيا، كما لو أنّ نفس البنية التي يتأسّس عليها الخطاب الغنوصي تأخذ اليوم أشكالا لها في حقول ومجالات ليست لها علاقة مباشرة بالغنوصية [GNOSTICISME]، وليس لهذا المفهوم سلطة معنوية.

قد نورط التأمل في شبه عدمية، والمهمّ هو اجتراح هدوء المكان الطائع، اختطاف هنيهات لمحادثة الجّان والانصات إلى بُودْلِيَارْ القائل "ومع ذلك فهي تظلّ مدلولا ملتبسا يشير إلى تطوّر تاريخي وإلى تغيّر في الذهنية"، فالالتباس لا يتعجل عمود التاريخ ولا حتى موكب الذهنية، إنه زكام بسيكولوجي يحتم خيارا دون آخر في غفلة من توازن "النفس الناطقة".

الحداثة ليست شمعداناً، إنها آرقُ الذاكرة، عدم احصائها لفوات العقل، والشبح الألماني يقدّم تلك الصورة المرعبة عن ولادة ما بعد الموت، بعث حقيقي، طقس تموزي، "الحداثة" ابتلاء بُودْلِيري أيضا.

كأي تشاؤم خبيث، بمعنى لا أصل له، بدون مراجعة، ولا يقين، أي المجرد من كل هبة اختبارية، يرفع المفهوم الكتابة إلى عطف الجان، تكرار لاريب فيه، مقبول لتزكية عطش سحيق، وربما غزوات لها تأرجحات الصدور، فالمعذرة المطلوبة لا تلغي قياسات تطل برؤوسها على معيوش تكاد ترمّمه "ايديولوجيا الاقتتال" (آركون)، بل معذرة تتأبط شرّ الانعطافات الغربية، المعتمة واللامفهومة، فقد تعانق تبريرات بَعْدية أو قبلية، وقد تتوجّه بكامل انسدادها إلى أمزجة لها التكاثر والسؤدد.

مفارقة أن يكون للجان تورّط ما في مسألية الحداثة؟ لنقل تلك فرضية لها

استعارتها، ولا يفوتنا إشراقا أن نعتبر المفارقة لغة أو كلاما، وللمجموع ههنا سُمْكُ الخلاصة، على أن لا يكون الترتيب ملزما للغيرية باعتبارات غير مسماة بعد، هنا يكون الإشكال، وهناك تترقب الوسوسة طلوع شمس أخرى للتعرّف على نوعية السّمك وكيفية التصاق الجّان بالحداثة.

يغطي الجذر اللّغوي "جنّ" عدّة دلالات ولعلّ أبرزها الجنون والظلمة والقبر، وما دام الاختيار مرفوعا إلى المرجع الميت فإمّا أن ينتهي إلى الجنون أو الظلمة أو القبر أو المّس، ولأنّ الفعل في رئته، ويظلّ الأساسيّ هو الاثبات، لذلك وحين نتأمل الحصيلة فإنّنا لا نعثر سوى على تشدّقات لها أن تدس عناوينها وكناياتها في ما لا يدعو إلى التّحسّر، وتلك طريقة تقرّ بهروب له خيار الجانّ أيضا.

هذاياك أيتها الحداثة!

هي ليست هديةً!

هناك تقول هَالَةُ بَاجِي [HELE BEJI] "شعور بالضياع في المعاصر (...) نوع من الجبن مقابل حقائق التاريخ، الفزع من كل شكل من أشكال القطيعة مع الذات وكذا الامتحان الداخلي"، هذه قسمة من قسمات الشرقيُّ [L'oriental] وهو يبحث لنفسه عن مكان حداثي يدمّر فيه كوابيس عهود خلت وربّما عهودا آتية، كيف، ومتى؟

* الحداثة ذهاب نحو الموت، فهل الشرقيُّ يقبل الموت؟

* الحداثة تشابك رهانات واستراتيجيات، إنّها ليست تخمينات تدفع رأس المشيئة ضحية إلى شريعة الشهوة.

* وههنا نضيف إليها التذمير، القيء، الضنك وحالات أخاي، من احتلال الجانّ للمثلث السُوِسيري (دال، مدلول، مرجع) وربما تساءل القارئ هل في هذا التشبيه شيء من المنطق؟ لعلّ روحا جنيّة تسكن هي الأخرى هذا الكلام! من يدري؟.

III

قصص
مقالات
شعر

الطريق يعبر المرجاجو

يوسف سبتي

1960

إنّ الشرّ هنا، مزروع،مغروس، هو على قدم وساق منذ عهد لايستطيع أحد تأريخه جناه، النّاس ومن كثرة جنيه إنّهم فقدوا الذوق الذي يتعلّق بالشيىء المنتظر الشرّ مخزون وهو يمدّ شبه أرجل فيرفع غطاءات المطامير.

قيل إنّ إجتماعا خارقا للعادة شاركت فيه الشياطين هو الّذي بعثره. فالنيران تنبىء عن الشرّ في كلّ مرّة في كلّ حقل، شرنا في كلّ زاوية في كلّ تجوّف وهو أغرقنا .نحن خاضعون له حاملون أثقالا، تراقبنا ملائكة تعبت تقريبا بعدما سجّلت أعمالنا السيئتالكثيرة.

سهل المليطة، من يدري أين يوجد؟

إنّها السبّخة ولها صبحها يقذفه هذا الظُّهر الّذي مرّ من حين يقذفه فيجعله في ملحها.

إنّ للّيالي طَعم الملح، البحر له طعم الفيافي وتلك القطعان اللّتي نسيت منذ أيّ عهد لم تلتحق بالبحر.

بدون تاريخ:

البحر وراءكم

والعدوّ أمامكم

إنّهما الطّرفان وبينهما هي الوحدة المؤمنة من غير رقابة، من غير أن يعصرها أحد كلّية جارية في الحال يحملها العاتق مرفوعة عليه.

كلّ هذا أصبح حمولة تركتها الذاكرة للبزاة تضعه على أجنحتها وتهدّد من الذي يقبل الاستماع إليها برميه إذا مااقتضى الأمر ذلك، إنّها تلوح به من أعلى السّماوات على صدره معبَرة هكذا عن أخذها بالثأر نظوا لخيانة لا وزن لها.

فالأمر هو أنّ القبائل لن تكفّ عن حرب نشبت بين بعضها البعض يتسلّقها الشرّ،شرالمعمورة كلّها الخير ماهو إلاّ الخير مادامت القوافل تسير بجانب الشلف

لتصل إلى مبتغاها فتكتضّ بجماعاتها وتُمضي على موت فرقها.

إنها تتّجه نحو الأندلس.

فتح طارق التّاريخ بجيوشه، القناة عظيمة والهبوب الغزير يدلّ على زفير المحاربين وكان الأيمان يُعليهم، إنه إيمان رفيع، ياله من إيمان.

1306

<<خنّا لأنّ الطرق التجارية التي كانت تربطنا بالشرق، بالصين، بالصّقالبة، بالمسيحيّة بإفريقيا السوداء ويقال حتى بأمريكا، زالت، تمزّقت إنحطّت، في إنحطاط بسبب ارادة الشرّ بسبب فيض الخير وقد احتوته مخالبنا>>.

لقد ضيعنا الكلّ في محنة ، لقد كنّا القوة وهاهي القوة تحطمنا فتك.

1000

هل لونّت ميسرغين جدرانها لتسكن علافا يوصلها الى حيث ماتجهله، لاشيئ في المقدم، لاشيئ في الخلف، أصبحت الحدود تعطي بدون أعجوبة أناسا على وشك الرّحيل ، معنى يركبونه كلّ الأشياء على حد سواء.

فلا شيئ يساوي شيئا آخر، الشرّ مادام شراً. إنّه الشرّ وهم أتوا ومغطّاة أيديهم بكفوفهم البيضاء يزيدون أنظارهم إتساعا بقضبان طويلة ولينة. دخلوا متيجة بتفاهتهم التي تعتني بالفصل بين الأعراش.

هم أتوا بإسم الحضارة يتوسلون الى ميسرغين حتّى تبقى في وكرها .إجتذبوا باللّطف السّبخة مرسلين لذلك إليها الرّوائح الكريهة. الخمر ولاغنم في الأستبس.

السّماء أيضًا هي سكيرة تنتشي طوال أربع وعشرين من أربع وعشرين هي بدون مطرها وتسقط منها الضفادع لأنها هي كذلك مصابة بالخمر تسقط الضفادع من (فوق) وكأنها أوراق أشجار.

وهي (من هي هذه بالضّبط وأصبحت لا أعرف عمّن أتكلّم)، كالجذور حين تعضّها الفئران إذ تحسب أنّها تحرّر أسدا مسجونا في ظنها.. عندما يتجفّف كل شيئ. عندما يتزوّج المورجاجو بنفسه.

عندما تصهِل الخيل لأنّ غيرها ألبسها العمامة. عندما تصرخ الليالي فرحًا وخوفا لأنّها لفّت الأرض بكلّ هذه الأشرار. عندما

يكون كلّ هذا هاهنا، أقول: <<اختفت وهران تحت كفن نسجته إسبانيا السّامّة خلال ثلاثة قرون. ثم أتت سلالتها المفترسة فأرادت البياض من خيط ذهبي>>.

نحن في سنة 1830م منذ ثلاثة قرون أكثر من ثلاثة قرون. هم يتقلبون في قبورهم(...15). هم يتبادلون البغض وهم يتبادلون الحبّ، وهم يتبادلون الجذب،وهم يتبادلون الحكّ، وهم يتبادلون البصاق على الوجه.

هذا في زمان الأرمادا الّتي لاتنهزم وانهزمت هذا في زمان الزمالة وهي أضحية بهزيمتها هذا في زمان الأتلام وهي ذاهبة نحو الخمر والذكرى هذا في زمان وكان دخان أرزيو...

في ذلك العهد تعرَف بعضهم على بعض،جاعلين ملح السّبخة بينهم.

ذكر كلّ واحد اسم قبيلته.

كلّ واحد هجّى اسم حصانه.

وكلّ واحد تظاهر بأنّه نسي أنّ الأملَ لديه كانت له نحافة ميزان البناء وبالضّبط عند كلّ واحد من بينهما كان ميزان البناء على وشك أن يتقضقض.

إنّ العبء الذي يمسكه عادة في استقامة كاملة، يكاد أن يتخلّى عن موقفه من جراء الصّدمات الدّاخلية والخارجيّة.

ليس إلاّ الأخذ بالثّأر في كلُ مكان، وفي كلُ مكان ليس إلاّ سفلة النّاس. الشّرّ، الكثير من الشّرّ.

أكل ومأكولات:

كلاهما (ولمْ يكونا سوى اثنين) يملك سكّينا، الواحد والثاني يتحلّيان بالعمامة. كلَ واحد من بينْ هذين الأخوين سافر لينجد الآخر، كلّ واحد من هذين العدّوين قرّرَ أن ينهِي قضاياه مع الآخر.

الشر كما هو خير. الخير بواسطة شرّ العالم. كل شرّ المعمورة.

وهما إثنان يسيران تحت العاصفة القصيرة.تنزع الريح ريشات من زاوية جدار بنوه على السّفح لردّ المهاجمين عليه. الداخلي.

في عاصفة تقلع الأسنان لأنها طالما ضربت الحديد تهيأه لصراع سيجري بين طيات النفس بالنفس.

وانطلقا علىّ هذا الطريق الضيق الذي ينبع من السبخة.وينعرج على السّفح

الجنوبي من المورجاحو. ويذهب هذا الدرب ليدعّم رغبة تصبو إلى غرس علماً-هو لزاوية ما- على قمّة المورجاجو.

كانت اللّيلة صافية، وكانت أمّا تلك الضّجّة المتصاعدة من المدينة وقد أصابها طاعون أولائك الذّين وصلوا إليها بسبب إسلامها (حسب مازعموه) وكانوا مصرّين على القضاء عليها. <<إسلام في ثوب ثراء منقول من قارّة إلى أخرى>>

إن امريكا توجد في الجانب الآخر لكلّ حلم. إكتشفوها إذن هي عدوة تجارتنا وهما الأثنان يمشيان جنبا إلى جنب تخفيهما اللاّمبالاة الشّنيعة.

لهما الكثرة وعليهما أن يذوّباها في الواحد.هما ألفلن، بل أربعة معناه أن إثنين يساويان لقبين وأنّ إثنين آخرين هما باسمي قبيلتين.

أولاد فلان بني فلان، ألفان وهما على شكل ركيزتين والألف في كلّ شيئ، من أجل كل شيىء ذهبا... من دون أن يعلما بالدّقة ماكان لهما أن يفعلاه معا. تدحرجا أولا عبرجبال التّسالة ثمّ تسلّقا سفوح المورجاجو <<جنبا لجنب قالت من أجل أن تعيد إلى انتباه المستمعين إليها قُوّتَهُ>>.

جوليت الأستقلال 1986م:

ليس من يعبث بصمته إنّ الّذي توصّل الى الأحد يسكت، <<من فائدته أن يفعل هذا>>.

أمّا الذي هو في طريق الوحدة فإنّه يتكلّم ،يتكلّم ،يتكلّم.

كذلك يتكلم. "من الربح أن يفعل هكذا" إذن انصرفا معا وهما حاملين القليل من الإنتحار في نفسيهما وطباخةً في الأذن

إنه خليط غريب من النوم والفطانة إنه لهيب يخلقه الأرق عند كل ساعة.

أضف إلى هذا، الحب الذي لا ينسى أن يصحب المستحيل منه.

الكلُ ماهو إلاّ المستحيل . مراً بالممكن أصبح ضئيلا في نحالته. الكلّ هو مستحيل تماما. الكلّ. وهو يخفي سلسلة من محطات تبيّن سبيل الواحد. ودرجاتٍ تقول رتبةَ المدّعين للواحد

هنا كسر عظيم. ومسرورة المدينة حيث أنّها ترشّ ضوء سريّج (هو في حاجة الى غاز) على هذا السرّ. هناك غاز وهناك

كانت بالأمس الكروم.

إنّ الضّباب أفضح كلّ كلمة، ضباب على المورجاجو في شهر جوليت، وحتّى أن نفتح للنظرة طريقا، فمن الأداة نبدأ.

ونعيد العمل.

والآخر يقول: <<من النّهاية نبدأ>>.

إثنان في واحد لأن لايقولا شيئا لانبني شيئا لأنّه لاشيئ للبناء ولأنّ الكلّ يجب أنّ يُبنى.

<<يوم الاستقلال في هذه المدينة شاهدت إمرأة وهي تتجوّل وأمعاء فرنسيّ،أخذتها عمامة لرأسها، رأيتها بعيني>>.

<<كم له من عمر؟>>. <<ماذا يقول في نفسه؟>> كم من محطّة نحو الواحد؟!.

<<ويالها من درجات عند المدّعين للواحد>>

تقول العادة الشّيعيَة أنّ حديثا شريفا ترك لنا عن عائشة:

<<تحاربين عليّا وتصيرين مجرمة>>.

<<يأتون من الضّفّة الأخرى للبحر وسينصرفون عن طريق البحر>>.

واحد قال: <<لقد أتوا بسبب الصّحراء وسينصرفون عن باب السحراء>>.

أحد قال: هذا كذب

أحد قال: هذه حقيقة

أحد قال: هي حكاية ويجب علينا أن بنينا لانتوقف إلى نهاية العالم.

أحد قال: هي ملحمة نتعرّض لها بسلم سيزدهر الى نهاية العالم.

واحد: هاك

واحد: هاك.

ونهاية الكون تصدر حينا في الأوان الحاضر هي جرت في اللّحظة الّتى مرّت منذ قليل.

إشتبك سكّينان في الهواء، تدفّق دم المسافرين صرخت الدّابتان، طارت عمامتان على كتفين. لم تُدفن أبدا جثتان وياله من حظّ غير متوقّع أسعد محبّي الجيف.

رائحتهما مازالت تطوف.

ويقال أن أربع آذان شمتها حديثا.

<<شرّ كثير، كلّ الشّرّ>>.

وأقصى الشّرّ ألاّ أعرف من أنت؟.

المقصلة اليومية

مونودراما

أحمد حمدى

المنظر العام

(غرفة نوم تحوي على سرير، فوقه اغطية مبعثرة، ومقعد جلدي يمكن نقله بسهولة تامة. كتاب ملقى على الأرض، وجريدة على طاولة التزيين التي تنتصب فوقها مرآة عارية، ومذياع قديم، وهناك لوحة زيتية تتوسط أحد الجدران تحمل مضامين عديدة، ذات دلالة مأساوية، وهناك أيضا نافذة صغيرة مسيجة بقضبان حديدية واضحة تعيق حركة الضوء الذى يتسلل من النافذة...

الوقت صباحا، حيث تبدأ حركة الضوء من النافذة المسيجة، ليعم كافة الغرفة، غير أن الشمس تأتى في وقت لاحق ولكنها بالتأكيد تبقى مسجونة خارج القضبان... عندما يعم الضوء، يخرج الرجل الذى لانراه غير أننا ندرك ذلك من خلال حركة الباب حيث نسمع صرير المفتاح.. المرأة جالسة بحزن على المقعد الجلدي، في حين تنبعث من المذياع موسيقى ناي حزين، وبشكل متراخ، تقوم المرأة تذرع الغرفة جيئة وذهابا، كأنها تبحث عن شيء مفقود ثم تتجه إلى المذياع الذي يتوقف في هذه اللحظة بالذات لتبدأ أغنية سخيفة، تجلب أنتباه المرأة التي تبقى واقفة لتسمع مطلع الأغنية إلى:

الهوى في الحشا
وأنت لم تعلمي
ناره كالردى
قد اباحت دمي
لعبتي...لعبتي
أنت لم تعلمي!

تنقض على المذياع، وتسكته بعنف واضح واشئمزاز كبير..)

لعبتي.. لعبتي.. لعبة أمك؟! أترضى أن تكون أمك لعبة؟! اختك لعبة؟ أبنتك لعبة؟! تفوه!!. خلاص كل شيىء انتهى الى التجارة والألعاب... التجارة سيدة

الموقف.. أكلتكم الفلوس.. أصبحتم كالذباب تتساقطون على المزابل والأوساخ.. هات الفلوس.. هات.. هات.. هات.. بالفلوس نبيح كل شيىء.. بالفلوس نفعل كل مايخطر بالبال.. بالفلوس نشترى النساء..إنّهن كالبقرات نشتري.. نشتري "تتذكر" اللعبة! قال اللعبة! واللعبة يشتريها ليرفه بها على نفسه، يقتل بها الوقت وهي لاتحس.. كالبقرة تماما.. لا..لا.. البقرة تحس، ولكنّها ساكتة.. الساكت في نظرهم بقرة تحرث الأرض وتعطيهم الحليب واللحم "تتوقف قليلا" لا.. لا..لا يمكن أن يفرض الواقع الرديء شروطه ويقرر حلوله..! صحيح لكل واقع شروطه وحلوله لكن عندنا كلها تمشي بالمقلوب.. تمشي على رأسها.. المرأة بقرة.. والبقرة امرأة.. البقرة أغلى بكل تأكيد ولها قيمة كبيرة.. قيمة إنسانية جعلتها حرة في اسطبلها وحرة في مرعاها، بل وهي معبودة في الهند!! لايجرؤ أحد على عصيانها.. أما المرأة عندنا فهي مقموعة تعيش في رعب دائم.. تحيا نصف حياة.. نصف حرية.. نصف موت.. إن المرأة هي النصف في كل شيىء "تتذكر" لقد ذهبت بعيدا..! إن أشغال البيت تنتظرني "تقف وتنظر إلى السرير المبعثر، تتجه إليه. وتهم بترتيبه ولكنها تتوقف فجأة" كيف يمكن اعادة ترتيب هذا السرير؟! لماذا يلح عليّ يوميا أن أعبده واعتني به أكثر من أي شيىء آخر؟! أيحسب نفسه إلاها؟ محور الكون؟. "بعد صمت قصير" كلّما يأتي المساء يتغير من نظام كامل الى فوضى شاملة؟

"في هذه الاثناء تبدأ إعادة ترتيب السرير..وأحيانا تنفض الأغطية".

إنه سبب تعاستي كل صباح؟.. لا.. بل وكل الليل.. إنه المجزرة الدائمة لجسد المرأة "بتهكم" يتحدثون عن السجون والمقصلة "تشير إلى السرير" هاهي المقصلة اليومية.. المقصلة اللّيلية.. المقصلة الخفيةُ عليها تراق كل يوم أنهار الدماء البريئة.. وفوق هذا السرير تنتهك كل القيم! "بعد توقف قصير" السرير ـ قيل ـ من السر.. بل من الشر.. إنه مصدر الاستغلال.. يزعمون أنه للراحة والنوم والاسترخاء! بل إنه للمكر والدهاء والخطط الجهنمية والمشاريع الحقيرة للمزيد من

الاستغلال والقهر.. السرير مصنوع للنوم.. ها.. ها.. ها.. هناك أمم وشعوب كاملة نائمة بدون أسرة.. نائمة كل الوقت.. الليل والنهار.. النوم الابدي..

أما هذه الأسرة فهي مصنوعة للتخطيط الجهنمي للإستغلال الفاحش.. لانتهاك الكون.. للقتل اليومي.. لتعذيب جسد المرأة وطحنه كما تطحن البعوضة الشاردة في أماسي الصيف القائظ.. إنه الخطيئة الكبرى للانسانية.. لاشك أن الشيطان هو الذي صنعه!.

"ترتب المخدة وهي جميلة جدا ولاشك أن صانعها قد بذل جهوداً كبرى في ذلك.. إنها تحفة" تنظر إليها بإمعان"

مواهب عظيمة تهدر.. تضيع.. تبعثر في تزيين السرير.. يجعلون منه تحفة.. متحف للطرز والشراشف.. يحطمون من أجله كل قيم الفن..ها ها.. مرة أخرى يتأكد أنه المقصلة اليومية.. لم يسلم من بلائها حتى الفن.. الفن المذبوح على السرير.. هو الآخر تحول الى سكين في الظهر أصبح تجارة رائجة داعرة.. لقد حوله الاستغلال الى تحف وحلي تعلق على صدور الجبابرة والاحزاب والأسّرة.. الجبابرة يتباهون بخضوعه وركوعه.. والاحزاب تتباهى بتدجينه وتخزينه.. والأسرة تتباهى بقتله وتعذيبه "تتذكر مغني الراديو" المغني.. هذا المعوج اللّسان الراكع الخاضع المدجن المعذب المغلل المزور المستسلم يتحدث لغتهم ويقتل الفن مثلما قتله "تحمل المخدة" طارز هذه المخدة.. قد أضاع موهبته في ذبح الفّن إنه أحد صناع الجريمة..

"تنتهي من أشغال السّرير ثم تعود إلى المقعد الجلدي.. وتغير مجرى الحديث تماما وهي تنظر إلى الباب الموصد"

هذا الرّجل.. هذا الزوج الذى أطاعه عقله وقلبه وغلق الباب وراءه.. كأنه حل مشاكل العالم من قال له بأنني أرغب في الخروج؟ مجرد الرغبة! والى أين.. هل الاختلاف الحاصل بيني وبينه كان بسبب البّاب؟ "تتذكر" صحيح هناك فرق كبير بين النظرية والممارسة عندما كنا في الجامعة، كان كل شيىء يسير على أحسن مايرام.. الحوار البناء.. المناقشة الثرية.. نبذ الإنغلاق.. حرية المرأة ..البناء الاشتراكى للمجتمع

الجديد.

والآن غلق الأبواب.. إنغلاق العقل.. حجز الشمس وراء قضبان نافذة صغيرة.. العزل التام عن العالم.. "بعد برهة" هل أنا التى جعلتك عقيما ؟.

يشهد الله كم ساعدتك على تخطي هذه المصيبة.. ولكنها ظلّت تهيمن عليك كالسوسة تأكلك من الداخل حتى صرت داكن السواد. تماما.. كاعجاز نخل خاوية...وصرت تنتقم مني أنا التي ناضلت إلى جنبك في جحافل الطلبة المتطوعين.. وكنا نحلم معا ببناء مجتمع جديد خال من العيوب.. وبأطفال سعداء يملأون البيت بعربدتهم الرعناء وضجيجهم الصاخب والمألوف... أتنتقم مني أنا ؟ تنتقم بغلق الابواب يااللسخافة..! "صمت" تماما مثلما كان يفعل هارون الرشيد لحريمه.. أو مثل شهريار كما تروى حكايات "ألف ليلة وليلة".. لكن بكل تأكيد أننا نعرف مافعلت زبيدة بهارون الرشيد.. لقد جعلت من القلب الحديدي خيطا طيعا في يدها كذلك فعلت شهرزاد حيث جعلت شهريار المتعطش للدماء.. دراكيلا.. مصاص دماء النساء يحافظ على حياتها وينبطح أمامها كالطفل الصغير في انتظار بقية القصة بحيث لم يعد يفرّق بين الايام والليالي الأ عندما تنتهي القصة بعبارة هادم اللذات ومفرق الجماعات..

جميل جداً! هادم اللذات ومفرق الجماعات إنه العقم "تنظر الى السرير وكأنّها تتذكر" ولكن لماذا أنت هكذا ؟ تمتد على أرض الغرفة كالقدر المحتوم؟ أنا لست فاطمة؟! تأكد أنا لست فاطمة..؟ ولايمكنك أن تسيطر عليّ؟ ولايمكن أن تدمر حياتي.. كما دمرت حياتها ؟ مسكينة هي فاطمة؟ ظلت تعاني من سريرها الصدىء وزوجها القميىء ولفظه الرديء حتى لفظت أنفاسها وهي تلد طفلها الخامس... ياإلهي كل سنة تنجب طفلا! كانت تحلم بأسرة سعيدة وأطفال طيبين، ولكن أطفالها قتلوها.. ألغوا وجودها ليعيشوا هم في البؤس والتعاسة.. "تنظر إلى الهاتف" مُذ أن ماتت المسكينة لم أعد في حاجة إليك! آه كم قصص قد روتها لي فاطمة.. قالت.. دخل زوجها ذات مرة، وهو سكران يملأ الدنيا صخبا وضجيجا،

ويلعن اليوم الذي رآها فيه ثم فجأة إنهار على قدميها باكيا كالطفل لايعرف مايقول.. ثم اعترف لها بأنها أكثر صدقا منه وأكثر فإخلاصا.. وأنها وحدها تتحمل بناء هذا البيت... لكنه لايستطيع أن يعترف بذلك أمام الناس جميعهم.. تعرفين لماذا؟ ـ يقول لفاطمة ـ لأن المرأة عبدة للأوامر.. تنفذ مايفكر فيه الرجل.. ولايحق لها أن تفكر.. هكذا أراد المجتمع.. إنها شريعة جائرة ولكنها موجودة.. قالت فاطمة التي درست القانون في الجامعة لتغير هذه الطبيعة.. فقال لايمكن.. إنه المستحيل؟! قالت لايوجد مستحيل أمام قوة الارادة وثبات العزيمة.. والمجتمع لايتغير إلاّ إذا تغيرنا نحن.. وتغييرنا يبدأ من اللحظة التي نريد أن نتغير فيها ونمارس طقوس التغيير؛ قال لايمكن.. اتريدين أن يضحك عليّ الجيران؟ أتريدين أن يركض ورائي الأطفال صارخين.. عايشة راجل.. عايشة راجل..! وعندما أظلمت الدنيا في عيني فاطمة وقالت له لازلت سجين أوهامك ولايمكنك ولايمكنك أن توفق بين ماتفكر فيه وماتعيشه ثم هجمت على السرير وانهالت عليه ضربا ولكنها أدمت يديها وكسرت مرآتها.. حينئذٍ تأكدت أن السّرير يجب أن يرمى في المزبلة بكل اجزائه.. ولم تمر ستة أشهر على هذه الحادثة الدامية حتى انطفئت المسكينة في دهاليز المستشفى بعد أن رمت السرير فعلا خارج البيت لكي تستطيع أن تنام الى جانب أطفالها دون مضايقة السرير الذى احتل أكثر من نصف الحجرة الوحيدة التي تسكنها.

"بعد صمت قصير"

مسكينة محشورة مثلي في غرفة صغيرة.. لاترى السماء الا من خلال نافذة مسيّجة.. ربما أنا أفضل منها لانني أسكن وحدي بدون أطفال.. ربما.. ولكن بالتأكيد أنا لست سعيدة لعدم وجود أطفال يدمرون الصمت الذى ظل يطاردنى منذ أن وطئت أقدامي هذا البيت منذ أكثر من أربع سنوات "يسمع ضجيج من النافذة" هذه النافذة "إشارة خفيفة من أصبعها" خلقت للازعاج.. من يذكرني بأن هناك عالما آخر غير هذه الحجرة؟ إنها الذاكرة النحاسية التي مافتئت تقرع اذني بضجيجها وتصفع

عيني بضوئها المخنوق بالقضبان الحديدية المائلة.. والتي تهدد بالحجز كل حلم يريد أن يطير بدون رقابة.. كانت عائشة تحكي عن نافذتها حكايات غريبة.. فمن خلالها أصبحت تعرف أصوات الباعة الجوالين، وماذا يبيعون.. وأطفال الحارة والمعارك الطاحنة بين الجيران.. لكن أغرب ماحدث لها هي أن رجلا غريبا مر بالحارة، ولم يدر إلاّ وسطل من الماء القذر يصب على أم رأسه.. ولكنه لم يستطع أن يحدد مصدر الماء.. صار يصيح.. يصيح.. ويسب.. يسب كل السكان، لكن هذه الفرصة النادرة لم تمر دون أن يستغلها الأطفال.. لكن الرجل أخذ يهدد ويتوعد الى أن كشف في آخر المطاف عن هويته.. وصار يصيح أنا شرطى ـ أنا شرطى وسأخرب بيوتكم كلكم، ياكلاب وهنا ثارت ثائرة الاطفال، وصاروا يرمونه بالحجارة التى تعلموها من أطفال فلسطين إلى أن سقط أرضا، فأخذوا أوراقه وتقاريره ومزقوها ثم حملوه، قبل أن يتدخل الكبار، لباب عيادة الحي ويتركوه يدخل وحده... "تضحك"

أما نافذتي اللئيمة فلها حكاياتها أيضا إذ أن خالتي مسعودة، وقد تعودت أن ترمي فضلات طفلها بعد أن تكورها في جريدة مكتوبة بالعربية وترميها في عرض الشارع إذ رمتها ذات مرة، وكانت في حالة عصبية شديدة عبر نافذتي.. فاستقبلت خراء الأطفال الذين حرمني منهم ربي.. "تشهق، بعد صمت قصير" توهمت أن رائحة الاطفال تلك إنما هي بشارة دخلت بيتي.. وسأكوْن بعد أشهر معدودة أمّا لطفل وسيم.. شعلة من الذكاء... لكن هذا الحلم الوامض سرعان ما اختفى دون أن يخفي جراحة العميقة، ولكنه بكل تأكيد ذكرني بحكايات عديدة كنت أسمعها في بيتنا من خالتي حليمة التى تؤمن حتى النخاع بقارئات الكف وقارئات الفنجان إلى درجة أنها كانت تحدد مشاريعها على ماتحكيها لها القارئات.. بل أنها أحجمت ذات مرة على زيارة ابنتها المتزوجة برجل مسلول وسليط اْللسان لأن العرافة قالت لها لا تخرجي من بيتك هذا الاسبوع، وساعتها قلت لها بكل عفوية الشباب إن زوجك هو الذي طلب من العرافة أن تقول لك ذلك حتى لا تخرجي من البيت، ولكنها نهرتني

بشاعة تامة وقالت لي لا تتدخلي فيما لايعنيك.. مسكينة خالتي.. كانت عندما تجيء الى بيتنا تقول أنا جئت لأتكلم.. واتكلم فقط.. اذا شئتم لاتسمعوا لي.. لاتسمعوا.. ولكن دعوني أتكلم عندي شهر أو أكثر لم أتكلم.. انني أتلقى الأوامر.. والأوامر فقط.. وأنا أنفذ ولا أقول حتى كلمة نعم سيدي.. إننى اجرب صوتي عندكم.. أحيانا أكاد اجزم بانني فقدته.. وها أنا الآن أكرر تجربة خالتى المسكينة بأتفه تفاصلها.. لكن خالتي رغم بؤسها الشديد ظلت على طيبتها وروحها الانسانية العالية... لكم كانت تحلم لي بمستقبل زاهر.. فكل الظروف كما كانت تكرر على مسامعي دائما تؤكد أنني سوف لا أكرر تجربتها الفاشلة.. فقد تعلمت في الجامعة، وقضيت طفولتي حرة طليقة، ولم أتقوقع منذ صباي الباكر داخل جدران الحياة الزوجية مثلها.. أضف الى ذلك فان كل الدلائل والمؤشرات تؤكد لها أنني سأكرر تجربة أمي التي كانت منذ نعومة أظفارها تنزع نحو زوج التمرد والثورة.. بحيث استطاعت أن تختار زوجها بنفسها، وتصعد معه للجبل وتعيش تجربة فريدة من نوعها في قريتنا كلها.. إذ كثرت في البداية الاشاعات والأقاويل بأنهما فاسقان وفاجران يعيشان مع قطاع الطرق والخارجين على القانون، ولكن سرعان ماتحولت هذه الأشاعات الى حكايات خارقة عن البطولة النادرة والشجاعة العظيمة التى تحلت بها أمي في معركة الجرف، فقد كانت مكلفة مع مجاهدات أخريات بالماء والاكل، ولكنها عندما رأت أحد رفاقها المجاهدين يسقط في ميدان القتال لم تتوان في أخذ بندقيته لتشارك في المعركة بكل ضراوتها.. ولأنها لم تتدرب على فنون القتال فقد استطاع العدو أن يكتشف موقعها ويوجه لها جحيم نيرانه الأمر الذي أوقعها جريحة فاقدة الوعي، ولم تستيقظ إلاّ وهي في يد العدو، وهم يتآمرون على كيفية قتلها أو دفنها وهي حيّة.. لكن طبيبهم قال لهم إنها امرأة حبلى - من الجريمة النكراء - أن نفعل بها أي شيىء قبل أن تضع حملها، لكن ضابطهم قال: بدون شك أنها ستلد فلاقا ومجرما خطيرا مثل والديه، إن كان له أب.. هل

تعرفون من هو ذلك الجنين؟! إنه أنا.. أنا التي ازددت في السجن لأخرج فيما بعد إلى غياهب السجن الاكبر.. أن تناسل السجون في حياتي أصبح يخيفني، لكنه أصبح يلح على أكثر من أي وقت مضى.. أن أثور عليه.. أتمرد.. إن أمي التي قضت نحبها بعد ولادتي بأيام قليلة في السجن بكل تأكيد تكون قد قالت لي لاتستكيني ولا تمتثلي للأمر الواقع... لكن خالتي المسكينة هي التي زرعت في بذور الصبر والانتظار القاتل.. لقد كان أبى يرفض أن يقدم لي أي نصيحة، أويفرض عليّ أي وصاية... وكان يقول لخالتي: دعيها تنحت طريقها في صخور الحياة بنفسها لأن تجربتها ليست تجربتك ولا تجربة أمها.. ولكن.. هل - حقا - نحت طريقي؟! أم أني الآن في نفق مسدود؟ أما الصخرة فالتأكيد أنها تسد الطريق! "بعد صمت قصير تجوب فيها أطراف الغرفة..

إنه الاختيار الصعب الذي وقعت فيه.. النفق المظلم الذي لامخرج له.. "بعد تأمل" بالتأكيد أنني وحدي رحت أسلك هذا الطريق... مثل أمي تماما، لقد وقعت هي أسيرة في يد العدو، وأنا وقعت أسيرة في يد الجمود والخنوع. أصبحت أذعن للأوامر كخالتى.. لم أعد أرفع صوتى.. أصبحت أسمع الأوامر فقط.. حتى هذه النافذة "تشير للنافذة" أصبحت تملي علي اصواتها المتنافرة والمشحونة بحل الكلمات البذيئة "يسمع صوت باعه يخترقه صوت سيارة اسعاف" سيارة اسعاف.. ترى ماذا حصل؟ "باستخفاف" لاشيء.. بالتأكيد لاشيء ربما يكون جارنا السائق بالمستشفى ذاهب ليشتري علبة كبريت ويأبى الاّ أن ينبه سكان الحي لوجوده.. وربما اشارة منه لاحدى عاشقاته اللواتي تعود أن يباغتهن في بيوتهن رغمْ الحراسة المشدّدة.. إنه كالشيطان الرجيم.. لقد أصبح مضرب المثل في حديث النساء الثرثارات في الاعراس والمآتم على حد سواء.. إنه مصدر إخراج لسكان الحي، ولكنه في نفس الوقت مصدر إثارة وخفة وشطارة.. الشباب يريدون تقليده ولكن مصيرهم دائما ينتهي الى مركز الشرطة.. أما هو فلايمكن أن يقع إطلاقا في مثل هذه المآزق رغم الحراسات المضروبة عليه حتى قيل أنه دائما يختار

الغنيمة السهلة، ولكنه في الحقيقة، غير ذلك فهو دائما يلجأ الى البيوت الأكثر تحصينا وأكثر جبروتا وثراء.. لأن بأس أصحابها يجعلهم في اطمئنان على مصير بناتهم، وبالتالي فانهم لا يعيرون لمثله أدنى إهتمام "تصعد على المقعد الجلدي، وتطل من النافذة"

هاهي الشمس تنشر دفئها على أرضية الشارع القذرة.. إنها تحرص على أن تمس كل أطرافه، وكل مايهب فيه أويدب، وهاهن الجارات يتبارين في نشر الغسيل.. لقد أصبح الشارع كثوب مرقع.. مزركش بكل الألوان المثيرة.. إنه الفسيفساء اللّعينة غير المنتظمة.. إنه منتهى الغرابة.. إنه الثورة على الانسجام والهدوء والطمأنينة والسّكينة، ولكن لماذا يخلق هذا الشارع إنسجامه الفوضوي وإيقاعه الرّهيب الذي يتصاعد فيه بكاء الأطفال وصراخ النساء وتأوهات الباعة الجوالين الذين يستثيرون زبائنهم، وشخير السيارات الهرمة "تنزل وتبتعد عن النافذة"

شارعنا حي يحس.. يتألم.. يحتج على الواقع المر.. الواقع الجامد.. الواقع المزري.. لكن كيف يحتج.. إنه يطلق روائحه القاتلة، ويلوث جوه بالدخان الداكن.. وينفث بخاره الأسود في صدور سكانه وزواره.. يحتج بكل طريقة.. وبكل وسيلة إنه صورة صادقة ـ بكل تأكيد ـ عن مدينتنا.. لكنه يرفض النساء وحدهن القابعات في غرفه المظلمة المسيجة بالحديد ولكنهن الشاهدات الوحيدات على مايجري.. إنهنّ حجارته التي يقوم عليها.. فلو اتفقن ذات يوم وتمرّدن وغادرنه، فبكل تأكيد ستنهار بيوته وتنهد جدرانه.. آه لقد ارتبط مصيرهن بمصيره... الرجال يذهبون الى العمل والأطفال الى المدارس أما النساء فوحدهن الحارسات الامينات على جدرانه المنهارة.. لكنهن لايتنعمن بشمسه إنهن يريهن فقط كالسراب الذى يحسبه الضمآن ماء إنهنّ الجانب المظلم في شارعنا المقاتل والمقتول، الصمود والتّصدي الحقيقي"في هذه الاثناء يرن الهاتف تتجه نحوه ببطء .. تأخذ السماعة وكأنها لاتريد أن تتكلم"

هذه أوامر جديدة من السلطان ! "تتكلم" آلو.. آلو "يعتدل صوتها بفرح واضح" من ؟

من فاطمة.. إنها المفاجأة السارة.. هذا غياب طويل حتى كدت أنساك.. لا.. لا.. حاولت أكثر من مرة قلت أنك نسيتنا أوقاطعتنا.. خبريني.. كيف حالك... وأولادك؟.. الحمد لله.. الحمد لله.. روتينية!.. إلى درجة القلق.. لا.. إنني أحرس جدران البيت ربما تبارح موقعها .. لا.. التغير في حياته واضح جدا.. فرق كبير.. بين حياة الجامعة وحياة البيت... التحول من ملاك إلى شيطان.. لا.. لا.. ربما يعود إلى العقد النفسية.. صحيح.. ربما الإجتماعية لا أين تلك الأحلام التي كنا نبني عليها مستقبلنا؟؟.

لقد أقيمت على رمال متحركة.. بدون قاعدة، وبالتالي فأي ريح تهب عليها تدمرها على بكرة أبيها.. وأنت .. على الأقل أنت تغيرين الجو. بين العمل والبيت صحيح متعب جدا التوفيق بين البيت والعمل ولكنك تعيشين حياة متحركة.. حياة حية! ليس مثلي أنا أواضب على حراسة هذه الجدران الجامدة... إنها حياة مقرفة... صحيح... إسمعي دعينا من هذا الموضوع المقرف، هل عندك أخبار عن باقى البنات... إيه.. آلو.. آلو.. لم أسمعك جيدا، ماذا قلت.. تطلقت.. ربما تكون ارتاحت... تحررت من عزرائيلها.. صحيح مسكينة، وأولادها؟..أي..ي.. ي...ي... أين تسكن مسكينة، خاصة وأن أهلها يسكنون كوخا صغيرا مع أخيها وأولاده.. نعم.. أنا أشارك معكن في مساعدتها.. بكل ما أستطيع.. تعالي غدا وسأحاول أن أتدبر الأمر حتى أبقي الباب مفتوحا... اذا لم تستطيعي ابعثي أحد الاطفال المهم ألا نتركها تشعر بأي احتياج.. لا.. هذا واجب.. واجبنا كلنا.. أو.. أنا موضوعي.. وحده.. سيحل إن شاء الله بدون مشاكل.. المهم أن نتضامن وأن نحاول مساعدة المتضررات.. إذن.. مع السلامة أنا في إنتظارك.. "تضع السماعة.. تمشي جيئة وذهابا.. ثم تأخذ الجريدة... تقف تقرأ"

وكانت المرأة الجزائرية تقف الى جانب أخيها الرجل إبّان الثورة المسلّحة، وهاهي اليوم تقوم بواجبها الوطني في معركة البناء والتشييد "ترمي الجريدة على الأرض" كلام مكرر.. مكرور مخصص للإستهلاك

والتضليل ولكبح كل تطلع جديد "بتأمل" كأنهم بهذا الكلام قد حلوا مشاكل المرأة، بهذا النوع من الكلام يزيدون في توسيع دائرة العتمة.. الظلام الذى ينشر اشرعته السوداء على كل شيىء.. أنه الكلام.. الظلام الذى غشي الأرواح والعقول.. وسمم الأحلام الجميلة.. واغتال العلاقات الرائعة ورهن الوطن، وباع الضمير، وتخلى عن أحلام الشهداء "تتذكر أمها فتأتيها نوبة بكاء" مسكينة أمي.. أمي التي سقيت أحلامها بدمها وقضت لياليها تتحدى بنادق العسكر وسجائرهم المطفئة في ثدييها الطافحتين بالحليب.. الحليب الذي ارضعتنيه.. وملأني أملا فارغا، ولكنه مشبع بروح لاتنهزم... وقالت لي قبل أن تموت خذي هذه الجرعة التي لاينطفئ أوارها حتى تعود الشمس الى سمائها أو حتى تصيرى سمادا لعروق الشجر الذي يحمل وصايا الأجداد... أمي التى غسلت بدموعها وعرقها ألبسة المجاهدين... وعجنت بأصابعها التى لاتعرف الخواتم والذهب الكاذب خبز الذين كانوا يرتادون الجبال والأماكن المهجورة، ويخططون لأحلام المستقبل الذي عاش فيه الطامعون والدجالون والراكبون الموجة فسادا، وحولوا مجراه إلى الخلف.. إلى الوراء... كيف ينتكص النهر؟.. يعود على أعقابه؟.. يرتد إلى منابعه؟ كيف يتراجع؟.. كل شيىء مقلوب "تضحك لهذه الفكرة".

أيعقل أن يمشى الإنسان على رأسه؟ أيعقل أن تطير العصافير بأرجلها ؟! أيعقل أن يتساقط على السماء من الأرض؟ لم يعد هناك شيء مفهوم!. إنه الضباب الذي يلف الكون!.. أنه الرجل الطيب الوديع الذي يتحول الى رجل متزمّت.. متعصّب.. طاغ.. إنه الثورة التى ردة..إنه الاستقلال الذي يصبح استغلالا... إنه مفترق الطرق على سفح الجبل الصعب.. طريق الى فوق.. طريق الى تحت.. ولكن بالتأكيد إن التحت هو الذي يجمع أكبر عدد.. النزول سهل لكنه غير ممتع... إنه الانحدار إلى جهنم حيث يصبح الجميع لقمة مهيأة للإبتلاع... سمك صغير في فم السمك الكبير.. حوت يأكل حوتا... الحرب القذرة غير المعلنة ولكنها تطحن يوميا الآف الرجال والنساء.. حوت يأكل حوتا.. حيث

تتسع دائرة الجائعين والبطالين والموضى الذين يشـوهون الدّيكور الذي رسـمـه الراسخون في المال والأعـمال، بأكواخهم القذرة ولباسهم المهلهل "بعد صمت قصير" يجب طردهم.. اخراجهم من الديكور.. إنهم يأذون العين التي تعودت على الحدائق الغناء والمناظر الباهرة. "تعود إلى واقعها"

أوه.. يبدو أنني رحت بعيدا.. نسيت "تأخذ قفة الخضر وتهم بتقشير البطاطا وتذندن بلحن مألوف" هذه فاسدة "ترميها في كيس الزبالة" وهذه ايضا "ترميها ماهذا حتى البطاطا أصبحت فاسدة... أكلتها السوسة من الداخل.. وهذه ايضا" ترمي الكيس كله وتنهض ربما تكون قديمة أو ربما يكون هذا النوع من البطاطا رديئا... إذن إنه يوم راحة.. خلي عزرائيل بلا أكل اليوم... المعركة ستشتد ولكنها ستنتهى كمثيلاتها.. بغضب عاصف... غضب ثم رضوخ للأمر الواقع.. لست أنا المسؤولة عن فساد البطاطا هو المسؤول عن شرائها.. إنه يشتري الأرخص ثمنا، ويريدني أن أجعل من ذلك أجود وأفخر انواع الطعام..

"بعد تأمل تتراجع"

لايمكن.. لا.. لا اتركه بدون غداء يمكن أن اتدبر الأمر ببعض البيض وكفى.. "يتحرك قفل الباب".. خير إن شاء الله.. لقد عاد باكرا اليوم..

"يسدل الستار"

الجاحظية عمل متواضع دؤوب

تراثيات

توبي لا تندمي غدا

قصيدة شعبية للاخضر بن خلوف . نقلتها السيّدة زوبيدة بالحلفاوي

تتمة لمحاور العدد، وكي يبقى القارئ في ذات المحيط، ننشر هذا القصيد الشعبي المديحي للشاعر الفحل الأخضر بن خلوف آملين أن تعم الفائدة

1 ـ بالله الحمد نبتدا!

2 ـ رَبْ العـرش العظيم واللوحْ وكُرْسِي
آيْ نفسي

3 ـ بمية الاف موبّدة

4 ـ من الصلاة كل صبح وكل آمسى
آيْ نفسي

5 ـ على محمد نور الهْدَى

6 ـ من جا(ء) لِنَا بْشيرْ بالحقّ مُوصّي
آيْ نفسي

7 ـ سيد جميع المسيّد (ة)

8 ـ مخزومْ وهاشمي وخَزْرَجْ
وَالأوسِ، آيْ نفسي!

9 ـ وعْرَبْ سْيُوفَ مْهَنْدَ(ة)

10 ـ افتكري ليلة القبر كيف تواسي
آيْ نفسي!

11 ـ توبي لا تندمي غـدا.

12 ـ من لا تبَعْ طريق ذاك آلاً
زنديـق

13 ـ يَعْرَفْ ما يَلْزمْـ(و) وهُو
يَتْعَامَـى

14 ـ ذا بحر غميق، ياالِيّ سكرانْ
فيـق،

15 ـ ما توجد ريق، في نهار
القيامـة؟

16 ـ اهل التّحقيق، يفوّحوا
بالمسک آعبيق

17 ـ كتاب التحقيق، وافقوْا
لعلمـاء؛

18 ـ كتبة بالزّور فاسدة

19 ـ هِيَ وشهودها آلتاحوا في
حاسي، آيْ نفسي

20 ـ من لاتبعوا النافذة
21 ـ يصفار الوجه حين نقرا
قرطاسي، آيْ نفسي
22 ـ الاكرام عليك شاهدة
23 ـ وَقْتَ آنْ يلقاوا ليكْ كيفاش
تواسي؟ آيْ نفسي
24 ـ أمزارق موت واعدة
25 ـ ما تبت وما علمت من
غير النقصي، أيْ نفسي
26 ـ حصلتِ ما يْليك فدا
27 ـ يانفسي يا الخاينة
توبي لله!
28 ـ هذي الدنيا غرور يزّانا
منهـا؛
29 ـ ما تصرفي الموت تاتيك ا
لليلـة
30 ـ ما تعلم حدّ ما درَى
سايل بها.
31 ـ آويح اليّ تجيه ذاك على
غفلـة
32 ـ غير اناي دايم نتبّعْ فيها
33 ـ ماذا غنّيت في آلْكْذا

34 ـ دراريْ ونْسَاء يتبّعوا مَرْوَ
القيْسِي، آيْ نفسي!
35 ـ وآلأعوامْ اْليّ مجنّدة
36 ـ بالكفْ ودفّ والزمامَرْ و
الرُّقْصي، آي نفسي!
37 ـ حَرْثي ما ينبتـُ(ه) رْدَى
38 ـ الهمّ الّي عملتْ قلبوه لراسي،
آيْ نفسي!
39 ـ ذا الوخدة جاتْ بارْدَة!
40 ـ ما دايمني صحيح ما نذكر
ربّـي
41 ـ وَقتَ آنْ ياتي المرض نضحَى
نطلب فيـه
42 ـ يزحموا للوقوف آخوتي واحبابي
43 ـ والّي باغض يقول ما نغداشي
ليْـه
44 ـ ما يدّي ضُرّ ما يطيق على طُبّي
45 ـ يخفّفْ ذنبي إذا غنّى عزيرل
يجيـهْ
46 ـ تبقَى الجثة مسنّدة
47 ـ عزيرل يجيك وين منـ(ه) تندسي
آي نفسي؟

48 ـ ما نهربْ كان لي بْدَا
49 ـ الاضْرارْ يمزّقوا مثيل الامواسي
آيْ نفسي!
50 ـ جمع اعضاي مْمَدّدَة.
51 ـ ما نشرب ولا نجّوز ما نحسي
آيّ نفسي
52 ـ ولِيْ لي كلّ طيب دا (ءْ)
53 ـ حينا تاتي الموت تبدا
من الابهامْ
54 ـ تطلع للساق والركُبْ
وتجي للجوف
55 ـ تتمشّى للعروق وتزيد
القـدامْ
56 ـ سفّود حديد كِحْمَا
وبْرَدْ في الصوف
57 ـ كَمْلَتْ الايّام والليّالي والاعوامْ
58 ـ انا حاصل وخاوتي
لَكَان تْشوف!
59 ـ غَايَسْ ما نسمع النّدَا
60 ـ ما نعرف حدّ من يجيني من
ناسي آيْ نفسي
61 ـ غير الكلمة الْموَحّدَة
62 ـ ما يحملها لسان مكنود وخُرْصِي
آيْ نفسي
63 ـ تكفيه الاّ الشاهدة
64 ـ والسّبابة موّقفة بين الخُمْسِي
آيْ نفسي
65 ـ والوارثين قَاعْدَة.
66 ـ من مالي ما آديّت لا كان قياسي
آيْ نفسي
67 ـ يقولوا بالزاف ما آدى!
68 ـ حِينَ آنْ تصفى الروح نْبْقى
آنا ممدودْ
69 ـ واهلي يبكوا على فراقي واولادي
70 ـ كيف الجلمود مثل حجرة والاّ عُودْ
71 ـ عُمْري ولاَ نجي ولا نمشي
غـادي
72 ـ شَايَنْ (شَيْئًا) سبْقتْ راهْ
قَدّامي موجودْ
73 ـ يحضرلي ليلة انْ نزور آلاّلْحَادِ
74 ـ تضحَى الزوجة مْطَرْدَة
75 ـ الغسّالين ينْزْعُوا ثمًّا لْبَاسي
آيْ نفسي
76 ـ لاحدّ يقول لـ(ه) آهْذَا

77 ـ ذا يدّي سبحتي والآخُرْ
برنوسي
آيّ نفسي!
78 ـ خَدْمَتْ فِيّ الْمُفْرْقْدَة
(المفرفـدة)
79 ـ من بعد العزّ ما بقى غير الرخمي
آيْ نفسي
80 ـ عافوا الرمّة المسوّدة
81 ـ مطروح على اللوح ما نيشي
مكسي آيْ نفسي
82 ـ غير فريسة مَمْرْدَ(ة).
83 ـ الله يهديهم يستروا هدى العورة
84 ـ اِذا شافوش عيب فيّ لا يفشوهْ
85 ـ عـصـراتْ المـوت مـا آغْزَرْ منهـا
عَصْرة
86 ـ وانا مــــثل الكبش من جلد(ه)
سلخوه
87 ـ الدخلاني جميع راهْ على
بـّرا.
88 ـ ذنبي يتحدّثوا عليه الي شافوهْ
89 ـ ايّام آجْلي معْدّدَة
90 ـ تقوّسْ وَآنحَنى وآندَنكَسْ
قُنْطاسي آيْ نفسي.
91 ـ شيبةْ راسي مبَنّْدَة
92- الشيب خيط كفَنْ
عند اهلي وناسي ايْ نفسي
93 ـ والّي في الفُمّ سَادّة
(الفـم)
94 ـ راهْ الكُلاَّبْ قلَع جميع اضْراسي
آيْ نفسي
95 ـ ما نغبط عيش مايدة
96 ـ ما نستبن ما(ء) ولا نْشرفَ
بالانْعَاسي
آيْ نفسي
97 ـ حَزْني واهلي مْعَيّْدَة!
98 ـ اذا متّ الصبح يقولوا ليس
يبـاتْ
99 ـ واذا مَتْ العشا(ء) يخلّوني حشمة
100 ـ من بعــد العــزّ نرخص آنا يا
ساداتْ
101 ـ يهـربْ منّي الحيّ نرجع للظّلْمَاء
(للظلْمَاء)
102 ـ من بعد الكفن يرفعوني
بالاصـواتْ

103 ـ واهلي يبكوا يزاودوني بالرحمة

104 ـ والشيّاعين رافدة.

105 ـ حفروا قبري حين وطاوَه

ناسي آيْ نفسي

106 ـ جبروا الحجرة الواجدة.

107 ـ ذيك الليلة مقابلة ليلة عرسي

آيْ نفسي

108 ـ شُهْرَة وآمْراه مْجَدْدَة!

109 ـ الليْلة ليلة الهراوة وآمْعَاصي

آيْ نفسي

110 ـ شَهْبَا (ء) لْهَبة مْجَرْدَة

111 ـ ماتترك حدّ لا غْني ولا ساسي

112 ـ عيني مقْواك راقْدة

113 ـ الشيّاعين في المْقَابَرْ حطوني

وَصْغـيـر 114 ـ وآلْتَموا على جْنازتي

شايب

115 ـ أمّة الاسْلام كافَاتْ يعزوني

116 ـ يقولوا نْعَزّيوا الغريب

مداح البَشيرْ

117 ـ بعد الصلاةْ في التراب يمدّوني

118 ـ في شُقّة غامق(ـة) الظلما (ء)

ضيق آكثيرْ

119 ـ ايدي الْيَمْنى موسّدَ(ة)

120 ـ صدّوا عنّي جميع وجماعةْ

ناسي آيْ نفسي

121 ـ رَجْعَتْ الاخوان صادّة.

122 ـ نبقى وحدي غريب ما بين

آرْماسـي

123 ـ وتجي الاملاك هادّة

124 ـ ناكر وَنْكير حسّهم رعد ينسّي

آيْ نفسي

125 ـ بَعْيُونْ بروقْ زَانْدة.

126 ـ بمقامع سود كالجبال

الروّاسي،

آيْ نفسي!

127 ـ ضَرْبَـ(ـة) تكفي آلْمْعَاوْدة!

128 ـ الله يثبّتني كِيجيوا يسالوني

129 ـ يقولوا يارْجولْ من هُوَ ربّك؟

130 ـ نقول انا اليْ خْلَقْكُمْ وَخْلَقْني

131 ـ يقبض روحي وروحكم

مالك المُلْك

132 ـ الكعْبة قبلتي والاسلام ديني

133 ـ القران أمامي وبالماحي نسلك

134 ـ احمد صابون لَلصّدا
(احمد صابون لَلصّدى)
135 ـ يغسل قلوب أمْتـ(ـه) مالك
ناسي
آيْ نفسي
136 ـ بيه العربان ناشْدَة.
137 ـ ماهُـ(ـو) منّان لا بخيل ولا
ساسي
آيْ نفسي!
138 ـ طيّب وآخلاق جيّدة
139 ـ يرشُد للخير كُلّ من هوَ نقصي
آيْ نفسي
140 ـ يغني مَنْ جاهْ قاصْدَه
141 ـ والمفتاح الوكيل آسمـ(ـه)
قَيْسوسي
142 ـ والآقْصُور الّي مشيّدة
143 ـ واطيار على الغصانْ عود
الملبُوسِي
آيْ نفسي
144 ـ باصوات آحنان غارْدة.
145 ـ حورات العين كالبدور
لبقّاصِ آيْ نفسي
(كَآلْبْدُور آلبَقّاصِ)
146 ـ بلباس حرير مْغَمّدَ(ة)
147 ـ حلّ(ـة) وحلول دايْرة كُلّ لَبَاسي
آيْ نفسي
148 ـ ما حْمَلَتْ بيهْ داودة.
149 ـ مَا فيها راويَـ(ـة) ولا فيها
دَرْسٍ، آيْ نفسي
150 ـ صَنْعَةْ مُحْي المحيّدَ(ة)
151 ـ يَوْمًا نعطي القصاص والجثّه
للمدّودْ
152 ـ مَا آعْظَمْ يومْ آن فيهَ نَبْقَى
الأوْحْدي
153 ـ وآعْضايَ والجوارح مْتْفَقين
شْهُودْ
154 ـ بَعْدَ آنْ كانوا يوَافقوا لي مُرادي
155 ـ اليوم اضحيتْ عندهم مثل
المطرود
156 ـ والعقبة والوقوف عند الجَوّادِ
157 ـ وآلامْلاك الّي مْهَوّدَة.
158 ـ دارْتْ بالحقّ كيف دور المَقْيَاسِي
آيْ نفسي

159 ـ والشمس الّي موقّدة
160 ـ خمسين الافْ عام واحنا حُبّاس
آيّ نفسي
161 ـ تْقَرّبْ لِينَا آلْمْدَا
162 ـ تغلي الريسان كِطناجر تُحلسي
آيْ نفسي
163 ـ الكُلْ عْرَايَ بلا رْدَا
164 ـ في يوم الحشر ينتصب
الميزانِ
165 ـ يوزن سيّاتنا وما درنا حسناتْ
166 ـ ما ينطق حدّ من الجبابر
والطُغْيانْ
167 ـ سلطان مع الوزير يعطوا
دينًا فاتْ
168 ـ تَمّـ(ـة) النمـ(ـة) تجي تقوّدْ
في القُعدانْ
169 ـ ما يحصي مَـ(ـن) العباد ا
لكُلّ آهيهاتْ
170 ـ ذي النورَ(ـة) حدْ ما بدا.
171 ـ تشيب المرضعين يوم القصاصِ
آيْ نفسي
172 ـ ترغي ما هيشْ هامْدَة

173 ـ زَبّانيّ(ـة) يقــــوّدُوا مَـ(ـن)
الانواسِ آيْ نفسي
174 ـ شْدَادَ آغلاط
حاڨد(ة)
(اغْلاظْ)
175 ـ خَزِين النارْ مــا صْحَكْ قلبُ(ـه)
قاسي آيْ نفسي
176 ـ ما شفّ(ـه) حدّ مَا هْدَا
177 ـ ترعد الاخلاق خايفة مَـ(ـن)
الاحباس آيّ نفسي
178 ـ رجَلْ وآمْرا(ة) مقوّدَ(ة)
179 ـ الموثّقين بالغلاغل حرّاسِ
آيْ نفسي
180 ـ بسلاسلها مْحَدّد(ة)
181 ـ تعود الناس جايزين
على الصراط
182 ـ آحْمى مِـ(ـنَ) آلجَمْرْ وَآقْطَعْ
مْنَ السيف
183 ـ الّي صفّوا آموالهم ما
فيه غْلاطْ:
184 ـ زكّاوا وعَشْرُوهْ في
حُمّانْ الصيف

185 ـ مَـ(ـن) لأودّى حقوقْ ربّي
جاعياط
186 ـ في النار الحامية بقَى
ستين خريف
(60)
187 ـ فيها الكفار خالدة!
188 ـ رِجال عنود قاطعين
الأيّاس
آيْ نفسي!
189 ـ واهل آلتّفْرِيطْ كاسْدَ(ة)
(التفريط)
190 ـ مَنْ يضرب العباد يسمّى هَوسِي
آيْ نفسي
191 ـ واهل النّيّة المحيّدة
192 ـ والمحتكر الخبيث مثل
المكاسِ
آيْ نفسي
193 ـ سعد الناس المجاهدة
194 ـ من واد الخمر يشربوا منّ(ـه)
كاسِ. آيْ نفسي
195 ـ والخلق عليهْ واردة!
196 ـ الاخضر بن خلوف في المدح
يواشي. ايْ نفسي
197 ـ خايف من كُلّ مَمْرْدَة
(ممرمدة)
198 ـ بلاد بعيد راهْ في الغرب القاسِي

آيْ نفسي
199 ـ والخلق عليهْ شاهْدَة
200 ـ آغفرلي يا الاهْ وآهْلي وَ
ناسِ، آيْ نفسي
201 ـ واصحاب احمد حَامْدَة.
202 ـ افْتَكْرِي ليلة القبر كيف
تواسي، آيْ نفسي
203 ـ توبي لا تندمي غدْا
تمّـت

في مبنى السياسة

هذا النص مقتبس من كتاب "السعي المحمود في نظام الجنود" لمحمد بن محمود ابن العنابي الذي يعتبر رائد الإصلاح الإسلامي حسبما وصفه الدكتور أبو القاسم سعدالله إذ يعتبر من أوائل العلماء المسلمين الذين أدركوا سبب تأخر المسلمين وحاول الإجابة عن ذلك ببصيرة ثاقبة وعقل متفتح.

وابن العنابي هذا من مواليد الجزائر العاصمة سنة 1775م وأخذ العلم بها إلى أن تولى منصب الافتاء. شهد العدوان الفرنسي على الجزائر وقاومه إلى أن نفاه الجنرال كلوزيل إلى الاسكندرية حيث تولى منصب الافتاء هناك ودام به إلى أن توفى سنة 1851م.

وكتاب السعي المحمود ألفه بالقاهرة سنة 1826 قبل احتلال الجزائر بأربع سنوات إذ كان على خلاف مع الداي إلى أن استدعاه هذا الأخير ولبى المصلح ابن العنابي الدعوة عندما رأى بلاده تتعرض لعدوان غربي.

وكتاب السعي المحمود أحد الكتب الهامة التي تعالج القضايا المطروحة على العالم الإسلامي منذ عصر النهضة إلى اليوم بحيث يتعرض إلى نظام الجند ونظام الحكم وجواز تعلم العلوم الالية من الكفرة. وقد سهر على تحقيق هذا الكتاب القيم الدكتور محمد بن عبد الكريم الجزائري.

أعلم أن السياسة الشرعية ثلاثة أمور : اللين وترك الفظاظة والمشاورة وأن لا يستعمل على الأعمال والولايات راغب فيها ولا طالب لها.

ولما علم الله ما فيها من انتظام العلة واستقامة الأرض، نص عليها -سبحانه

ورســوله. وهـي أســاس الـملك. وقل من يعمل بها، إلا من وفقه الله- فاثنتـان نزلتـا من المـسـاء، وواحـدة قـالها النبي-ص-

أما الإلهية فقال الله تعالى (فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك. فاعف عنهم، واستغفر لهم، وشاورهم في الأمر).

قال الإمام أبو الوليد الطرطوهي في "سراج الملوك" : (وفي الآية اشارتان : احداهما الفظاظة تنفر الأصحاب والجلساء، وتفرق الجموع والحشم. وانما الملِك ملك بجلسائه وأصحابه وحشمه وأتباعه) وليكن كما قال تعالى (واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين) قال : (وقد يّبلغ باللين ما لا يبلغ بالغلظة).

ألا ترى أن الرياح تهول أصواتها. فتتداخل لها الشجر. وتتعطف الأفنان، والأغصان. وفي الفرط تنكسر الأغصان -وللماء بلينه في أصول الشجر يقلعها من أصلها. وإذا كانت الحية- مع صعوبتها وسمها وتغيبها في جحرها- ترق بالكلام حتى تستعطف فتخرج، فالإنسان أحرى أن يستما ل بلين القول وحسن المنطق).

قال (والإشارة الثانية : أن قال : (وشاورهم في الأمر) فإذا قيل لنا : كيف يشاورهم، وهو نبيهم وإمامهم وأوجب عليهم مشاورته، وأن لا يفعلوا أمرا دونه، قلنا هذا أدب أدّب الله- تعالى-به نبيه- ع- وجعله مأدبة لسائر الملوك والأمراء والسلاطين لما علم الله تعالى- ما في المشاورة من حسن الأدب مع الجليس ومماهمته في الأمور، فإن نفوس الجلساء والصلحاء تصلح وتميل إليه، وتخضع عنوة بين يديه.

ألا ترى أن النبي-ص- كان في غزوة فأمر أصحابه بالنزول فقال سعد : يارسول الله ان كان هذا بأمرك فسمع وطاعة، وان يكن غير ذلك فليس بمنزل فسمع منه النبي -ص- وقال (ارتحلوا) ومن أقبح ما يوصف به الرجال- ملوكا كانوا أو سوقة -الإستبداد بالراي وترك المشورة، والخصلة الثانية : ماروى البخاري ومسلم أن رجلا قال يا رسول الله استعملني فقال النبي -ص- إنّا لا نستعمل على عملنا من أراده."

محمد بن محمود العنابي -السعي المحمود في نظام الجنود

جاحظيات

تستعد الجاحظية لموسم ثقافي دسم يبدأ مع السنة الدراسية الجامعية وينتهي معها.

ومن ضمن ما برمجت الجمعية النشاطات التالية:

☆ محاضرات:

الوطنية في محنة الزمن يوسف سبتي 19 / 10 / 1992

حركة الجزائريين السياسية في المشرق خلال القرن الـ20 سهيل الخالدي 2 / 11 / 1992

المعرب والحركة الوطنية محمد العربي دماغ العتروس 26 / 11 / 1992

حقل الثقافة الجزائري من الـ 30 إلى اليوم زينب بن علي 9 / 11 / 1992

الدولة و محددات الحداثة عبد المجيد بوقربة 2 / 12 / 1992

التراكمات الثقافية عند العرب عبد الجليل مرتاض 11 / 01 / 1993

حضور الأدب العربي في الغرب جمال الدين بن الشيخ 1 / 02 / 1993

الصحافة والنظام الدولي الجديد محمد التين 22 / 02 / 1993

شذرات فلسفية عبد الوهاب حقي 1 / 04 / 1993

في الرواية المغاربية الزاوي أمين 22 / 04 / 1993

الأدب الجزائري بالفرنسية والهوية أحمد منور 10 / 05 / 1993

الوطنية في محنة الزمن يوسف سبتي 3 / 05 / 1993

الخطاب الديني والحداثة محمد صحراوي 21 / 06 / 1993

☆ **مهرجان:** مصطفى كاتب المسرحي الأول أيام 26- 27- 28- 29 أكتوبر 1992.

وشارك في هذا المهرجان ضيوف من العالم العربي منهم سعر أردش وألفريد فرج من مصر والصديقي من المغرب والمنصف سويسي من تونس وعبد القادر فراح الجزائري المقيم بلندن.

☆ **جوائز:** جائزة مفدي زكرياء المغاربية للشعر يوم 19 نوفمبر 1992

☆ **ملتقى:** الثقافة والسياسة في أكتوبر 1992 بوهران بالإشتراك مع معهد علم الإجتماع.

☆ **أمسيات شعرية:** 4 أمسيات شعرية، في شهر رمضان المعظم، مع شعراء من مختلف أنحاء الوطن.

العدد الثاني من

القصيدة

في السوق

اطلبوه لتتعرفوا على تطورات

الشعر الجزائري الحديث

الإنضمام إلى الجاحظية

لا يتطلب سوى إرادة تقديم
خدمة للأجيال القادمة بالتطوع
لخدمة الثقافة
التأليف ليس شرطا
الشهادة ليست شرطا
المستوى الثقافي ليس شرطا
الشرط الوحيد هو الإيمان
بفعالية الثقافة في بناء
المجتمعات

المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والاشهار
وحدة الطباعة بالرويبة (الجزائر)